John Rawls

Lecciones sobre la historia de la filosofía moral

Compilado por Barbara Herman

PAIDÓS
Barcelona • Buenos Aires • México

Título original: *Lectures on the History of Moral Philosophy*
Publicado en inglés, en 2000, por Harvard University Press, Cambridge (Mass.) y Londres

Traducción de Andrés de Francisco

Cubierta de Mario Eskenazi

ISBN: 84-493-1146-2
Depósito legal: B-41.650/2001

Impreso en Hurope, S.L.
Lima, 3 - 08030 Barcelona

Impreso en España - Printed in Spain

KANT I

LA *FUNDAMENTACIÓN*: PRÓLOGO Y PARTE I

§1. Comentarios introductorios

1. Diré muy poco sobre la vida de Kant, vida que presenta un llamativo contraste con la de Hume. Si Hume fue precoz, pues concibió el *Tratado* en sus años mozos y lo completó antes de cumplir los treinta, las obras mayores de Kant, las tres *Críticas* de la década de 1780, maduraron lentamente. Kant nació en abril de 1724 y murió en febrero de 1804, poco antes de su octogésimo cumpleaños. Cuando se publicó, en 1781, la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, tras la década de 1770 en la que escribió muy poco, tenía cincuenta y siete años y empezaba a sentir el apremio del tiempo. La *Crítica de la razón práctica* apareció en 1788 y la *Crítica del juicio* en 1790, con la segunda edición de la primera *Crítica* en 1787. Esto no fue todo en aquellos años: los *Prolegómenos a toda metafísica del futuro* se publicaron en 1783; la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres,* en 1785; y los *Principios metafísicos de la ciencia natural*, en 1786. Además de todos éstos, hubo varios ensayos importantes para su filosofía política: «Idea de una historia universal» y «Qué es Ilustración», ambos de 1784, y «Qué es orientarse en el pensamiento» de 1786, entre otros. Cuando apareció la última *Crítica*, Kant contaba sesenta y seis años, y aún estaba a pleno rendimiento. Todavía había de publicar *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793), *La metafísica de las costumbres* (1797) y dos importantes ensayos de filosofía política, «En torno al tópico: "Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica"» y «Sobre la paz perpetua», ambos en 1795. En 1798, cuando apareció su último trabajo, *La contienda entre las facultades*, tenía 74 años.

Otro contraste es que Hume era un aristócrata escocés de las tierras bajas que no tenía ninguna dificultad para mantenerse a sí mismo, pasando frecuentes temporadas en la hacienda familiar en Ninewells y eventualmente haciéndose bastante rico con sus escritos y patrimonio, que llegaron a reportarle 1.000 libras anuales, una suma sustancial en aquellos días. Kant fue un niño pobre. Su padre trabajaba como guarni-

cionero y la familia vivía en el distrito obrero de Königsberg. A los ocho años, ingresó en la escuela pietista Fridericianum, que llegó a odiar: durante el resto de su vida recordaría aquellos años como años de prisión. Tuvo que trabajar mucho para ganarse la vida cuando entró en la universidad en 1740 a la edad de dieciséis; y cuando terminó la universidad en 1746 se convirtió en *Hauslehrer*, o preceptor, de familias acomodadas de las afueras de Königsberg; y así permaneció durante casi diez años. Cuando volvió a la universidad y empezó a enseñar como *Dozent* en el otoño de 1755, tenía que impartir veinte horas de clase o más a la semana para llegar a fin de mes, algo que a nosotros nos parece bastante increíble, sobre toda suerte de materias: lógica, metafísica, ética, teoría del derecho, geografía, antropología y otras. No consiguió tener cierta holgada seguridad financiera hasta que fue profesor *ordinarius* en 1770.

2. Pese a todas sus diferencias, una de las cosas que más llaman la atención de Kant es su profundo respeto y admiración por Hume. Digo que llama la atención porque no está claro cuándo surge. Es casi seguro que Kant no leía inglés. J. G. Sulzer tradujo el *Ensayo sobre el entendimiento humano* de Hume en 1755, y es sumamente probable que Kant leyera esta traducción. También poseía una copia de algunos ensayos de Hume (traducidos en 1759), entre los que se encontraban, además de la «Historia natural de la religión», los ensayos «Sobre las pasiones», «Sobre la tragedia» y los «Fundamentos del gusto».[1] Hay quien piensa que no fue hasta 1772, año en que se traduce al alemán el *Essay on the Nature and Immutability of Truth* de Beattie, que Kant toma conciencia de la profundidad de la crítica de Hume al concepto de causalidad. Este trabajo incluía citas de pasajes del *Tratado* que eran más radicales que cualquiera de la *Investigación*.[2] Otros suponen que Kant leyó la sección I:iv:7 del *Tratado* traducida por su amigo Hamann antes de 1768 y dicen que esto bastó para que Kant viera el nervio de la crítica de Hume a la causación.[3] Probablemente fue así, mediante una de estas lecturas, como Kant despertó de su supuesto «sueño dogmático» (*Prolegómenos* [4:260]).[4] En cualquier caso, fue una persona a todas luces bastante despierta.

1. Karl Vorländer, *Immanuel Kant: Der Mann und das Werk*, Hamburgo, Felix Meiner, 1977, 1:152n.

2. Estos pasajes se analizan en R. P. Wolf, *Kant's Theory of Mental Activity*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1963, págs. 24-32.

3. Véase Günther Gawlick y Lother Kreimendahl, *Hume in der deutschen Aufklärung*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1987, pág. 191. Debo agradecimiento a J. B. Schneewind por esta referencia.

4. A menos que se indique lo contrario, las obras de Kant se citarán por el volumen y la página de los *Gesammelte Schriften*, normalmente denominados *Akademieausgabe*. Esta

Independientemente de cómo llegara a conocer Kant las ideas humeanas sobre la causación, ese conocimiento no basta, a mi entender, para explicar la siguiente carta extraordinaria que escribió a Herder en 1768 (*Briefwechsel* [X:74]), donde dice:

> Ante el temprano desarrollo de su talento [el de Herder], veo venir con gran alegría el momento en que su fecundo espíritu, no empujado ya tanto por los ardorosos impulsos del sentimiento juvenil, adquiere aquella serenidad dulce, pero sensible, que viene a ser como la vida contemplativa del filósofo: precisamente lo contrario de aquello con que sueñan los místicos. Lo que de usted conozco me hace esperar con certeza la llegada de esa época de su genio: el estado de espíritu más fecundo para quien lo posee y para el mundo y cuyo lugar más bajo ocupa Montaigne y el más alto, a mi modo de ver, Hume.[5]

La carta es extraordinaria no sólo porque Kant le escribiera esto a Herder (a la sazón un joven al que había conocido como estudiante) sino también porque dijera esto de Hume. Y no porque no sea verdad lo que escribe de Hume. Mas ¿cómo pudo haber crecido en Kant un aprecio tan profundo? ¿Cómo adivinó Kant el carácter y la sensibilidad de Hume expresadas en lo que yo he llamado su fideísmo de la naturaleza, su feliz aceptación, «dulce, pero sensible»? Su respeto y admiración por Hume es un maravilloso tributo a ambos. (Véase también *KR* B788-797, donde Kant discute a Hume como un escéptico, y donde expresa sus sentimientos hacia Hume en B792: acaso el «más ingenioso de todos los escépticos» y «un hombre tan agudo y estimable».)

§2. Algunas observaciones sobre el Prólogo: párrafos 11-13

1. Hoy empezamos nuestro estudio del primero de los tres problemas en los que dividiremos nuestro análisis de la filosofía moral de Kant. Estos tres problemas son la ley moral, el hecho de la razón y la fe práctica. Empezamos con la *Fundamentación** (tal como la denominaré siguiendo a Paton), porque, aun cuando no consigue dar una visión adecuada de la

---

edición empezó a publicarla la Academia prusiana de las ciencias por primera vez en 1900. Las citas de la *Fundamentación* se hacen por capítulo y párrafo así como por la página del volumen 4 de la *Akademie*; las citas de *la Crítica de la razón pura* siguen la paginación habitual de la primera y segunda ediciones. *(N. de la comp.)*

5. La carta puede encontrarse en Ernst Cassirer, *Kant' Life and Thought*, New Haven, Yale University Press, 1981, pág. 85 (trad. cast.: *Kant, vida y doctrina*, México, F.C.E, pág. 107).

* *Groundwork* en el original. *(N. del t.)*

filosofía moral de Kant como un todo, sí que ofrece una teoría analítica razonablemente completa de la ley moral. Lo hace dilucidando el concepto de moralidad, que para Kant está implícito en nuestros juicios ordinarios sobre el valor moral de las acciones y del carácter que expresan.

Kant nos dice en el prólogo (Pról.:13 [392]) que la presente *Fundamentación* «no es más que la investigación y asiento del principio supremo de la moralidad», y observa que esta investigación «constituye un asunto aislado, completo en su propósito, y que ha de separarse de cualquier otra investigación moral». A diferencia de Hume, dice que la búsqueda de este principio no forma parte de una ciencia más amplia de la naturaleza humana, sino que comienza analíticamente dilucidando el principio o los principios subyacentes implícitos en nuestros juicios ordinarios sobre el valor moral.

Esta investigación es un asunto aislado en el sentido añadido de que la investigación y el asiento del principio supremo de la moralidad tienen un carácter preliminar para una crítica de la razón *pura* práctica, que Kant dice que espera escribir en algún trabajo futuro y que ensaya a escala reducida con respecto a la realidad objetiva de la ley moral en *Gr* III.

2. Hay diversas cuestiones mencionadas en Pról.:II que son de gran importancia para la concepción de Kant, aunque su plena significación no quedará clara hasta mucho después.

a) Una es que, a decir de Kant, una crítica de la razón (pura) práctica no puede ser completa hasta que podamos mostrar la unidad de la razón práctica y la teórica en un principio común, pues cree que «al fin y al cabo no pueden ser más que una y la misma razón» (Pról.:12 [399]). Ahora bien, en mi opinión, hay cuatro temas conectados respecto de la razón en la filosofía moral de Kant. Podemos formularlos del modo siguiente:

- i) la supremacía de la razón;
- ii) la unidad de la razón;
- iii) la igualdad de la razón, teniendo la razón práctica primacía en la constitución global de la razón (para esta igualdad, véase *KP* 5:141); y
- iv) la filosofía como defensa, incluida la defensa, tanto teórica como práctica, de la libertad de la razón.

Aquí no intentaré siquiera insinuar lo que estos temas puedan significar, pues son temas difíciles y requieren muchos pasos previos. Pero trataremos de entenderlos y confío en que, andando el tiempo, queden claros su significado e interconexiones. Exponer la ley moral como el principio supremo de la moralidad tiene, como dice Kant, un carácter preparatorio para todo lo demás. Por eso dejaré de lado muchas cues-

tiones sobre cómo interpretar el imperativo categórico y las relaciones entre sus tres formulaciones. Siempre que entendamos lo esencial, no creo que esas cuestiones sean de tanta importancia. A medida que avancemos, iré señalando lo que es realmente esencial y por qué.

b) Una segunda cuestión importante es ésta: Kant dice (de nuevo en Pról.:11 [391]) que una crítica de la razón pura práctica es menos urgente en el caso de la razón práctica que en el de la razón teórica. Según arguye en la primera *Crítica*, la razón teórica tiende a sobrepasar sus límites apropiados y cae por ello en una suerte de pretenciosa vaciedad, que afortunadamente se muestra en las antinomias. Si no fuera por esas antinomias, podríamos pensar fácilmente que hablábamos con sentido: éste es el Kant antimetafísico. Por el contrario, en cuestiones de moralidad la razón práctica, «aun en el más vulgar entendimiento, puede ser fácilmente conducida a mayor exactitud y precisión» (Pról.:11 [391]). Esto está relacionado con la cuestión siguiente.

c) Kant dice (todavía en Pról.:11 [391]) que se propone escribir una crítica de la razón pura práctica; mas cuando aparece esta obra, se titula simplemente *Crítica de la razón práctica*. ¿Qué le pasó al adjetivo «pura»? Hasta que no hayamos analizado el hecho de la razón no podremos llegar a entender esto plenamente; pero la idea de Kant es que, mientras la razón pura teórica tiende a transgredir sus propios límites, en el caso de la razón práctica es la razón práctica empírica (no pura), urgida por nuestras inclinaciones y deseos naturales, la que tiende a transgredir su propia esfera, especialmente cuando no está clara la ley moral y su fundamento en nuestra persona. Kant insiste en la pureza de la ley moral, esto es, en el hecho de que es un principio *a priori* que se origina en nuestra libre razón. Él piensa que ser plenamente conscientes de la pureza de la ley y de su origen en nuestra persona en cuanto libre y autónoma es la protección más segura que tenemos para no violar la ley moral (véase *Gr* Pról.:6-8 [388-389]; y II:9n. [411]; 44n. [426]).

3. Los anteriores comentarios se relacionan con lo que dice Kant en *Gr* I:20-22 (403-405). En I:22 (405) analiza la necesidad de la filosofía moral. No es necesaria para enseñarnos nuestros deberes y nuestras obligaciones —para decirnos cuáles son—, porque ya los conocemos. Escribe en I:20 (403):

> Y aquí puede verse, no sin admiración, cuán superior es la facultad práctica de juzgar a la teórica en el entendimiento vulgar humano. En esta última, cuando la razón vulgar se atreve a salirse de las leyes de la experiencia y de las percepciones sensibles, cae en meras incomprensibilidades y contradicciones consigo misma. [...] En lo práctico, en cambio, comienza la facultad de juzgar, mostrándose ante todo muy provechosa, cuando

> el entendimiento vulgar excluye de las leyes prácticas todos los motores sensibles. Y luego llega hasta la sutileza [...] y, lo que es más frecuente, puede [...] abrigar la esperanza de acertar, ni más ni menos que un filósofo [...], porque el filósofo no puede disponer de otro principio que el mismo del hombre vulgar; pero, en cambio, puede muy bien enredar su juicio en multitud de consideraciones [...] ajenas al asunto.

He citado este pasaje (omitiendo frases aquí y allá) para mostrar que Kant no pretende enseñarnos lo que está bien y mal (lo consideraría presuntuoso) sino hacernos conscientes de la ley moral arraigada en nuestra libre razón. Cree que una plena conciencia de ella despierta un fuerte deseo de obrar conforme a esa ley (*Gr* II:9n. [411]; 44n. [426]). Este deseo es (lo que llamamos en Hume II:§5) un deseo dependiente de concepciones: es un deseo, que nos pertenece en cuanto personas razonables, de obrar según un ideal expresable en una concepción de nosotros mismos como autónomos en virtud de nuestra libre razón, tanto teórica como práctica. En su filosofía moral, Kant busca el autoconocimiento: no un conocimiento de lo que está bien y mal —que ya poseemos— sino un conocimiento de lo que deseamos como personas con la facultad de la libre razón teórica y práctica.

4. Añadiría a este respecto que Kant acaso también pretenda, debido en parte a su educación pietista, una forma de reflexión moral que pudiera usarse razonablemente para calibrar la pureza de nuestros motivos. En general sabemos lo que está bien y lo que está mal, pero a menudo estamos tentados de actuar siguiendo las malas razones, sin que quizá nos demos cuenta de ello. Una de las utilidades que puede haber atribuido al imperativo categórico es la de expresar una forma razonable de reflexión que pudiera ayudarnos a protegernos de esa eventualidad, verificando si la máxima desde la que actuamos es legítima, esto es, permitida por la razón práctica.[6] Digo una forma razonable de reflexión porque una de las cosas que Kant encontró ofensivas en el pietismo, al que estuvo expuesto en el Fridericianum, era su obsesión por la pureza de los motivos y el autoexamen compulsivo a que podía dar lugar. El imperativo categórico, en cambio, articula un modo de reflexión que podría ordenar y moderar, de forma razonable, el escrutinio de nuestros motivos.

No veo que Kant se interese lo más mínimo por el escepticismo moral. Simplemente, no es un problema para él, por mucho que nos pueda inquietar a nosotros. Su perspectiva puede aportar una manera de afrontarlo, pero ésta es una cuestión aparte. Siempre da por supuesto,

6. Debo agradecer a Michael Hardimon la valiosa discusión que mantuvimos a este respecto.

como parte del hecho de la razón, que todas las personas (salvo las retrasadas mentales y los perturbados) reconocen el supremo principio de la razón práctica como un principio con autoridad sobre su voluntad (*KP* 5:105).

§3. La idea de una voluntad pura

1. Paso ahora a Pról:10 (390), que es un párrafo importante porque en él Kant explica sus intenciones en la *Fundamentación* al distinguir la teoría de Wolff del querer en general de su doctrina de lo que él llama una voluntad pura. Kant compara la teoría de Wolff del querer en general con la lógica (formal) general, mientras que compara su propia teoría de la voluntad pura con la lógica trascendental. ¿Qué sacamos de aquí?

Ya que la explicación de Kant es algo opaca, aventuraré una conjetura. Así como la lógica general estudia los principios formales, el pensamiento y el razonamiento válidos, al margen de su contenido y objetos particulares, asimismo la teoría de Wolff del querer en general estudia los principios psicológicos en que se asientan todos nuestros deseos, al margen de sus objetos y de aquello en particular de que son deseos. Se considera que los deseos son homogéneos, sea cual fuere su origen en nuestra persona. A este respecto, la teoría es como la lógica general, que deja de lado el contenido y el origen del pensamiento al establecer la validez de las inferencias. La teoría del querer en general, si es correcta mi conjetura, sugiere una visión de la persona para la cual los deseos son fuerzas psíquicas que pugnan por realizarse y satisfacerse según su fuerza y urgencia. El equilibrio de estas fuerzas psíquicas determina lo que acabamos haciendo. Una persona con fuerte voluntad (alguien con la fortaleza de ánimo de Hume) es alguien cuyas deliberaciones son persistentemente controladas por los mismos fuertes deseos.

Por el contrario, la concepción kantiana de una voluntad pura es, de este modo, como la lógica trascendental. La lógica trascendental estudia todas las condiciones epistémicas que hacen posible el conocimiento sintético *a priori* de los objetos. Hallamos este conocimiento en la matemática y en los primeros principios de la física; y este conocimiento debe ser explicado. De forma similar, Kant piensa que la razón pura práctica existe y que es suficiente por sí misma para determinar la voluntad, independientemente de nuestras inclinaciones y deseos naturales. Este hecho también debe ser explicado. Para hacerlo, necesitamos una teoría de la voluntad pura, y no una teoría del querer en general; porque, así como el conocimiento sintético *a priori* es un tipo especial de conocimiento y requiere de la lógica trascendental para establecer sus

principios, así también el puro querer es un tipo especial de querer y requiere de su propia investigación para ser entendido.

La diferencia entre la razón teórica y la razón práctica es, dicho brevemente, ésta: la razón teórica trata del conocimiento de objetos dados, y la lógica trascendental establece los principios que hacen posible el conocimiento sintético *a priori* de esos objetos; en cambio, la razón práctica se refiere a cómo hemos de producir objetos de acuerdo con una idea (o una concepción) de esos objetos (*KP* 5:89 y sig.). Los principios de una voluntad pura que Kant quiere examinar son los principios de la razón práctica que, a su entender, puede determinar efectivamente nuestra voluntad aparte de las inclinaciones y deseos naturales, y dirigirla hacia su objeto *a priori*, el bien supremo (*KP* 5:4). Tal como lo presenta Kant, Wolff, y sin duda otros también, no es consciente de la importancia de una voluntad pura, idea que Kant considera fundamental. Por esa razón, se ve a sí mismo abriendo un «camino totalmente nuevo» (Pról. 10 [390]).

2. Podríamos formular del siguiente modo la concepción de Wolff (tal como la ve Kant): recordemos las distinciones que hicimos en Hume II:§5 entre deseos dependientes de objetos y deseos dependientes de principios (y dependientes de concepciones). Pensemos en todos los deseos que nos afectan, y que pugnan dentro de nuestra persona, como deseos dependientes de objetos. Estos deseos equivalen a las inclinaciones y los impulsos de Kant, que son generados en nosotros por todo aquello que va desde los apetitos y necesidades del cuerpo hasta los procesos sociales del aprendizaje y la educación. Digamos que estos procesos son gobernados por las leyes de la asociación de Hume, por principios tales como los principios de la costumbre y la facilidad o el principio de la pasión predominante. Ahora bien, Wolff considera todos estos deseos sólo con respecto a su fuerza y no tiene, como tampoco Hume, una concepción de la razón práctica. Presumiblemente, la acción que se realiza es a menudo, aunque no siempre, la acción que promete la mayor proporción de satisfacción global.

Para Kant, esto significa que la persona carece de una voluntad pura, pues dicha voluntad es una facultad electiva guiada por los principios de la razón práctica, es decir, una facultad de elegir cuál de nuestros muchos deseos dependientes de objetos (a menudo en conflicto) es el que ha de guiarnos en la acción, o una facultad de rechazarlos a todos enteramente, y actuar movidos por deseos dependientes de principios o concepciones. En *La religión** (6:38), Kant se refiere a un miembro de la Cámara de

* Obviamente, se refiere Rawls a *La religión dentro de los límites de la mera razón. (N. del t.)*

los Comunes inglesa que dijo, al calor del debate, «todo hombre tiene un precio».[7] Aunque pensemos que hay ciertas cosas que nunca debemos hacer —traicionar a la familia o a los amigos, a la patria o a la iglesia, por ejemplo—, el orador alega que, si se acierta con el precio, todos podemos ser comprados. El psicólogo wolffiano explicaría esto (de ser cierto) diciendo algo del siguiente tenor: los deseos, en cuanto fuerzas psíquicas, están todos a la par y sólo difieren por su fuerza y por su promesa de satisfacción en caso de realizarse. Así, para cualquier deseo o combinación de deseos, aun cuando habitualmente son los que deciden el caso guiando a la deliberación, debe de haber un deseo, o una combinación de deseos, más fuerte que puede contrarrestarlo. Encuéntrese este deseo o combinación de deseos que contrarrestan y se sabrá el precio.

3. Como veremos, Kant tiene una concepción diferente de las personas, según la cual éstas son razonables y racionales, y poseen una voluntad electiva. Se propone estudiar los principios de una voluntad pura y exponer cómo actuarían las personas con una voluntad pura plenamente efectiva, y averiguar cuál sería la estructura de sus deseos en tanto que gobernados por los principios de la razón práctica. A mi entender, lo mejor es contemplar a Kant como si estuviera presentando los principios a partir de los cuales actuaría un agente razonable y racional completamente ideal, incluso en contra de todos los deseos dependientes de objetos, ya fuera ello necesario para respetar las exigencias de la ley moral.[8] Semejante agente (humano) ideal, aun afectado por inclinaciones y necesidades naturales, como debe ser por pertenecer al mundo natural, nunca las seguiría cuando, al seguirlas, violara los principios de la pura voluntad.

Ahora bien, Kant no niega, como he dicho, que todos nuestros deseos tengan fuerza psicológica. Pero insiste en la distinción entre la fuerza de los deseos dependientes de concepciones y principios y la primacía regulativa —Butler diría autoridad— que sus correspondientes principios tienen para los agentes ideales. Lo que caracteriza a estos agentes es que la fuerza psicológica de sus deseos dependientes de concepciones y sus deseos dependientes de principios equivale exactamente a la primacía regulativa de los correspondientes principios de la razón práctica. Así, en cuanto personas idealmente razonables, tenemos la capacidad de sobreponernos a nuestros deseos dependientes de objetos y de evaluarlos;

7. Sir Robert Walpole. Pero lo que dijo fue algo mucho menos general, a saber: «Todos esos hombres [refiriéndose a ciertos patriotas] tienen un precio». Véase Greene y Hudson, pág. 34n.

8. Que un agente ideal haría esto, y que nosotros sabemos que también lo podríamos hacer, es el sentido del ejemplo (en *KP* 5:30) del príncipe que, para lograr sus ignominiosos fines, quiere hacernos levantar falso testimonio contra otro súbdito.

lo que nos confiere una facultad electiva para determinar a partir de cuál de estos deseos, si alguno, actuaremos. La próxima vez consideraré cómo se hace esta elección: es decir, incorporando el deseo a la máxima desde la que nos proponemos actuar (*Rel* 6:28) y comprobando a continuación si la máxima es moralmente permisible, usando para ello lo que llamaré el procedimiento-IC.

Esta concepción de nosotros mismos como agentes razonables con voluntades electivas contrasta fuertemente con la concepción de Wolff. Kant se lamenta de que Wolff simplemente ignora los principios apropiados para una voluntad pura, por lo que su enfoque no deja lugar a una concepción de la obligación moral arraigada en la razón pura práctica.

§4. El argumento principal del capítulo I de la *Fundamentación*

1. Repasemos brevemente el argumento principal de la *Fundamentación* I, tal como lo hallamos en I:8-17 (397-402). Es como sigue. (Los asteriscos delante de 1, 2 y 10 indican que éstas son las tres proposiciones de Kant, que aparecen en el orden en que él las introduce.)

> *1. Una buena voluntad es una voluntad cuyas acciones son conformes al deber, no por inclinación sino por deber (según el deber) (párrafo 11, final [399]).
>
> *2. Las acciones hechas por deber derivan su valor moral del principio de la volición desde el que se hacen, y no de los propósitos (objetivos, estados de cosas o fines), para realizar los cuales la inclinación insta al agente a realizar la acción (párrafo 14 [399-400]).
>
> 3. La voluntad debe actuar siempre desde algún principio de la volición (párrafos 2 [393-394], 14 [399-400]).
>
> 4. Hay dos clases de principios de la volición, formales y materiales, que son mutuamente excluyentes y exhaustivos (párrafo 14 [399-400]).
>
> 5. Ningún principio material de la volición es el principio de la volición de una acción hecha por deber (se sigue de la definición de principio material de la volición y de *2 arriba).
>
> 6. Una acción hecha por deber es una acción hecha desde una principio formal de la volición (se sigue de *2-5).
>
> 7. Sólo hay un principio formal de la volición, y este principio es la ley moral (párrafo 17 [402]).
>
> 8. Respeto es, por definición, el reconocimiento de un principio de la volición como ley para nosotros, es decir, como aquello que determina directamente nuestra voluntad sin referencia a lo que apetecen nuestras inclinaciones (párrafo 16n. [401]).
>
> 9. El objeto del respeto es la ley moral (párrafos 15 [400-401], 16n. [401]).

*10. Las acciones hechas por deber son acciones hechas por respeto (o desde el respeto) a la ley moral (párrafo 15 [400-401]) (se sigue de 6-9).

11. Una buena voluntad es una voluntad cuyas acciones son acordes al deber, pero no por inclinación sino por respeto a la ley moral (se sigue de *1, *10 arriba).

2. Algunos comentarios: Los anteriores epígrafes 3-9, ambos inclusive, tratan de completar lo que parecen ser los pasos del razonamiento de Kant, un razonamiento basado en las premisas indicadas por los asteriscos. Sin embargo, el razonamiento no depende demasiado de que sea exactamente correcto el planteamiento aquí ofrecido, pues sin duda puede plantearse de otras formas.

Por otra parte, el objetivo del argumento, que parece válido, es hallar el supremo principio de la moralidad (la ley moral). Arranca del conocimiento moral vulgar del sentido común, para desplazarse hacia el conocimiento filosófico dilucidando el principio subyacente que se encuentra en nuestros juicios cotidianos sobre el valor moral de las acciones. No examinaré el argumento, pues, si lo he expuesto más o menos correctamente, su forma y propósito parecen razonablemente claros. Pero debo señalar que Kant considera que los capítulos I y II de la *Fundamentación* son puramente analíticos, en los que se muestra, mediante el desarrollo del concepto universalmente aceptado de moralidad, que la autonomía de la voluntad es su fundamento (*Gr* II:90 [444-445]).

§5. El valor absoluto de la buena voluntad

1. *Gr* I:1-3 (393-394) introduce una parte fundamental de la doctrina moral de Kant: la idea del valor absoluto de una buena voluntad, un valor estimable más allá de toda comparación.

Para empezar, Kant abre la *Fundamentación* con la célebre frase: «Ni en el mundo, ni, en general, tampoco fuera del mundo, es posible pensar nada que pueda considerarse como bueno sin restricción, a no ser tan sólo una *buena voluntad*».

El término «buena voluntad» no se define, y Kant deja que sea el lector quien infiera su significado de los tres primeros párrafos, captando la diferencia entre ella y las cosas que Kant dice ser buenas sólo con restricciones.

Entre los rasgos de nuestra persona que Kant diferencia de una buena (o mala) voluntad están los siguientes:

i) los talentos del espíritu, tales como el entendimiento, el gracejo y el juicio;

ii) las cualidades del temperamento, tales como el valor, la decisión y la perseverancia en los propósitos; y, entre estas cualidades, aquellas particularmente favorables a una buena voluntad: la mesura en las afecciones, el dominio de sí mismo y la reflexión sobria.

Una buena voluntad ha de ser también distinguida, explícitamente, de las cosas a que nos empujan nuestras inclinaciones:

i) los dones de la fortuna: el poder, la honra, la riqueza y la salud; y
ii) la felicidad, como la completa satisfacción y contento del propio estado, la satisfacción racional de nuestros deseos naturales.

Ahora bien, los talentos del espíritu, las cualidades del temperamento y los dones de la fortuna pueden ser extraordinariamente malos cuando la voluntad que hace uso de ellos no es una buena voluntad. Incluso las virtudes secundarias, como podemos llamarlas —la valentía y el dominio de sí mismo, la decisión y la reflexión sobria—, tienen valor sólo a condición de que asistan a la voluntad en la consecución de fines universales. Las virtudes primarias, digamos, son aquellas cuya segura posesión constituye una buena voluntad; y entre ellas destacan la sabiduría, el sentido de la justicia y la benevolencia (práctica). Las personas que poseen estas virtudes son personas virtuosas: las acciones particulares que emanan de estas virtudes tienen valor moral.[9] Kant considera los talentos del espíritu y las cualidades del temperamento como dones de la naturaleza, mientras que una buena voluntad no es un don. Es algo que se alcanza, que resulta de la formación de un carácter, a veces mediante una suerte de conversión que llega a perdurar cuando la fortalece el cultivo de las virtudes y de las formas de pensar y sentir en que estas virtudes se asientan (*Rel* 6:47-50).

2. Aun la felicidad misma no es buena sin restricción. La prosperidad y la felicidad de alguien sin asomo alguno de buena voluntad no pueden proporcionar placer a un espectador imparcial. El párrafo inicial concluye, por tanto, con un tema característico del pensamiento moral de Kant:

> Y así parece constituir la buena voluntad la indispensable condición que nos hace dignos de ser felices.

En la primera *Crítica* (B834), Kant distingue entre la ley práctica derivada del motivo de la felicidad y la ley práctica derivada del motivo de

9. Obsérvese la distinción: digamos que las personas son virtuosas y que las acciones particulares tienen valor moral.

la dignidad de ser feliz. A la primera la denomina ley pragmática (o regla de prudencia); a la segunda, ley moral. Kant no concibe la filosofía moral, como a su entender hicieron los griegos, como el estudio sobre cómo alcanzar la felicidad, sino como el estudio más bien sobre cómo debemos obrar si hemos de ser dignos de la felicidad que alcancemos. Este pensamiento caracteriza la doctrina moral de Kant.

3. Kant procede en I:3 (394) a decir que una buena voluntad no es buena por lo que efectúe o realice ni por su adecuación para alcanzar algún fin ya dado e independientemente determinado. Aun cuando a aquellos con una buena voluntad les faltase por completo la facultad de sacar adelante sus propósitos (por falta de oportunidad o de capacidades naturales), su buena voluntad seguiría brillando como una joya, como algo que en sí mismo posee su pleno valor.

Esta proposición nos recuerda la observación de Hume: «La virtud en harapos sigue siendo virtud» (*T*:584 y sig.). Pero la explicación de Hume difiere tajantemente de la de Kant. Para Hume, las personas virtuosas son aquellas que poseen cualidades del carácter inmediatamente agradables para ellas mismas o sus allegados, o bien, útiles para unas u otros. La explicación que da de por qué la virtud en harapos sigue siendo virtud consiste en decir que la imaginación se pone en marcha más fácilmente que el entendimiento, y aun cuando el hombre virtuoso encarcelado en una mazmorra no produzca realmente ningún bien, lo juzgamos por simpatía hacia aquellos que podrían haberse beneficiado del bien que su carácter es apto para producir.

Kant no puede aceptar esta concepción, pues rechaza que podamos juzgar el valor moral del carácter apelando a una concepción independiente de bondad como puede ser la de Hume, que la reduce a agradabilidad y utilidad para nosotros mismos y los demás. En I:1-3 (393-394) se nos dice que la buena voluntad sólo lo es en sentido formal: sabemos que las personas con buena voluntad tendrán un carácter firme y asentado y que regularmente actuarán guiadas por los principios de la razón (pura) práctica. Por eso sabemos que corregirán el uso de sus dones de la naturaleza y de la fortuna acomodándolos a los fines universales exigidos por esos principios. Pero no conocemos el contenido de esos principios, y por ello desconocemos cómo se comportarán verdaderamente las personas con buena voluntad y qué deberes reconocerán.

A modo de conclusión: una buena voluntad es siempre buena en sí misma, bajo toda condición, mientras que todo lo demás es bueno sólo bajo ciertas condiciones. Y esto es así tanto si el bien condicional es un bien en sí mismo como si es un medio, o ambas cosas. La felicidad, o la satisfacción racionalmente ordenada de nuestros deseos naturales, puede ser buena en sí misma (cuando los fines deseados y realizados son

permisibles). Pero incluso nuestra felicidad y nuestro disfrute de la pintura y la música son plenamente buenos sólo si somos dignos de ellos, o tenemos una buena voluntad.

4. Kant dice en I:3 (394) que una buena voluntad es estimable sin comparación, mucho más valiosa que la satisfacción de nuestras inclinaciones, de hecho, mucho más que la satisfacción ordenada de la suma de todas las (permisibles) inclinaciones (o felicidad). Una buena voluntad posee, pues, dos rasgos especiales: es la única cosa siempre buena en sí misma sin restricción; y su valor es incomparablemente superior al valor de todas las demás cosas también buenas en sí mismas. Estos dos rasgos señalan el estatus de la buena voluntad al que se refiere Kant (*Gr* I:4 [394-395]) cuando habla del valor absoluto de la mera voluntad. El segundo de estos rasgos es el de la prioridad léxica, según diré yo: significa que el valor de una buena voluntad tiene un rango superior al de todos los demás valores, por elevada que sea su medida en sus propios términos. Las superiores pretensiones de una buena voluntad sobrepasan incondicionalmente a las pretensiones de los demás valores, en caso de que unas y otras entren en conflicto.

Ahora bien, todavía no sabemos cómo entender estos dos rasgos, y ahora sería inútil especular. Sabemos que Kant tiene tanto una concepción formal de la buena voluntad como una concepción formal de lo justo. Empieza con estas dos concepciones interdependientes. La bondad de todas las demás cosas —los talentos del espíritu y las cualidades del temperamento, los dones de la naturaleza y la fortuna, y la felicidad— es condicional: su bondad depende de que sea compatible con las exigencias sustantivas que estas concepciones formales imponen a las acciones e instituciones. Éste es el sentido general de la primacía de lo justo en su doctrina.

Pero no podremos saber cuáles son esas exigencias sustantivas hasta que no hayamos trabajado el capítulo II de la *Fundamentación*. Aisladamente, casi todo lo que dice Kant en *Gr* I es engañoso y sólo puede entenderse a la luz de lo que viene después.

§6. La finalidad especial de la razón

1. *Gr* I:5-7 (395-396) son párrafos importantes para ver qué entiende Kant por buena voluntad y cuál es su conexión con la razón. Kant sabe que lo que ha dicho sobre el valor absoluto e incomparable de una buena voluntad en I:1-3 (393-394) puede parecer extremo, aun cuando se ajusta a nuestros juicios ordinarios. Para disipar este sentimiento, examina la cuestión a la luz de la idea según la cual la naturaleza no nos otor-

ga ninguna facultad, incluida la de la razón, a menos que esa facultad sea la más adecuada para lograr su finalidad.

¿Qué finalidad, pues, cumple la razón? Ciertamente, no la finalidad de asegurar nuestra propia felicidad, pues la naturaleza podría lograr ese propósito mucho mejor dotándonos con los instintos apropiados.

La finalidad, piensa Kant, para la que la naturaleza nos ha dado la razón debe ser la de producir una buena voluntad. El que tengamos la facultad de la razón y de entender los principios de la razón es algo a todas luces necesario si hemos de tener una voluntad que pueda tener interés en los principios de la razón práctica. Así, en un mundo en el que la naturaleza distribuye sus dones de una manera finalista, la finalidad de que tengamos razón debe ser la de producir una buena voluntad. Por supuesto, podría objetarse que podría haber otras finalidades posibles, pero Kant piensa que, al eliminar la finalidad de promover nuestra felicidad, ha descartado la única alternativa real.

2. En el párrafo 7 (396) se hace una importante distinción entre el bien supremo y el bien completo. El bien supremo es la buena voluntad, la condición de cualquier otro bien, incluso de nuestro deseo de felicidad. La buena voluntad no es, empero, el bien completo: éste se entiende como el disfrute por parte de una buena voluntad de una felicidad apropiada a ella. Pero la naturaleza puede lograr esa finalidad suprema aun cuando no se cumpla la segunda finalidad de alcanzar la felicidad o, como dice Kant, aun cuando su valor sea menos que nada.*

Kant añade que al lograr la primera finalidad, la de que tengamos una buena voluntad, sentimos una especie peculiar de satisfacción (*Zufriedenheit*): la que nace de la realización de un fin que sólo la razón determina. Esta satisfacción no ha de confundirse con el placer de ver satisfechas nuestras inclinaciones y necesidades. Antes bien, es la satisfacción que hallamos al obrar conforme a los principios de la razón práctica, principios en los que, como agentes razonables y racionales, tenemos un interés práctico. Para hacer plenamente inteligible esta motivación, yo creo que es mejor que la entendamos como un deseo dependiente de concepciones. Volveré sobre esto más adelante.

§7. Los dos papeles desempeñados por la buena voluntad

1. Para terminar, haré unos breves comentarios sobre los dos papeles que desempeña la buena voluntad en la doctrina de Kant.

* Lo dice Kant en *KU* §83n. *(N. del t.)*

El *primer* papel que atribuye Kant a la capacidad de poseer una buena voluntad, una capacidad basada en las facultades de la razón práctica y la sensibilidad moral, es el de ser la condición de que seamos miembros de un posible dominio de los fines.* Las facultades de la razón práctica son esenciales para nuestra humanidad entendida como razonable y racional. De ahí que la capacidad de poseer una buena voluntad determine el *alcance* de la ley moral, es decir, su ámbito de aplicación, a saber: las personas humanas en tanto poseedoras de las facultades de la razón práctica y la sensibilidad moral. Porque somos personas semejantes es por lo que estamos sujetas a los deberes de la justicia y la beneficencia. Al mismo tiempo, los otros deben respetar los deberes de la justicia y la beneficencia en su conducta hacia nosotros, de tal modo que si estamos sujetos a la ley moral también estamos protegidos por ella.

El *segundo* papel es característico del pensamiento de Kant, y tiene un lado positivo y otro negativo. El lado negativo es que Kant cree que, a menos que persigamos nuestras metas dentro de los límites de la ley moral, la vida humana es indigna y no tiene ningún valor. Esto se sigue de la estricta manera en que Kant concibe la primacía de lo justo. Una buena ilustración es la frase siguiente (*MdS* 6:332): «Si perece la justicia, carece ya de valor que vivan hombres sobre la Tierra».

El lado positivo es que podemos dar, y de hecho damos, sentido a nuestra vida en el mundo, y realmente incluso al propio mundo, al respetar la ley moral y al esforzarnos por conseguir una buena voluntad. Este lado lo expresa Kant cuando dice, en la *Crítica del juicio* (en §§82-84), que los seres humanos son el fin último de la naturaleza en virtud de su capacidad de cultura y el fin final de la creación en virtud de sus facultades como personas morales. Aquí no puedo considerar estas difíciles secciones; citaré simplemente el texto para dar una idea del pensamiento de Kant. El texto es de *KU* §84:

> [N]o tenemos más que una especie única de seres en el mundo, cuya causalidad sea teleológica, es decir, enderezada a fines, y al mismo tiempo, sin embargo, de índole tal que la ley según la cual esos seres tienen que determinarse fines es representada por ellos mismos como incondicionada e independiente de condiciones naturales, y, al mismo tiempo, empero, como necesaria en sí. El ser de esa clase es el hombre, pero, considerado como noúmeno, es el único ser natural en el cual [...] podemos reconocer una facultad suprasensible (la *libertad*).

* Véase la nota del traductor de la pág. 192 del capítulo siguiente, donde se explica por qué hemos traducido *realm of ends* como «dominio de los fines», en lugar de «reino de los fines». *(N.del t.)*

> Del hombre, pues, [...] considerado como ser moral, no se puede ya preguntar más por qué fin [...] existe. Su existencia tiene en sí el más alto fin; a este fin puede el hombre, hasta donde alcancen sus fuerzas, someter la naturaleza entera. [...] Así, pues, si algunas cosas del mundo, como seres dependientes, en cuanto a su existencia, necesitan una causa suprema que obre según fines, el hombre es el fin final de la creación, pues sin él la cadena de los fines, sometidos unos a otros, no estaría completamente fundada; sólo en el hombre, pero en él como sujeto de la moralidad, encuéntrase la legislación incondicionada en lo que se refiere a los fines.

> [En la nota a pie de página de §84]: [E]s [el principio de la moralidad] lo único posible, en el orden de los fines, que es absolutamente incondicionado en lo que toca a la naturaleza; su sujeto, por tanto, es el único calificado para ser *fin final* de la creación. [...] Esto demuestra que la felicidad no puede ser más que un fin condicionado y que el hombre no puede ser fin final de la creación más que como ser moral; pero en lo que toca a su estado, la felicidad está en relación sólo como consecuencia, según la medida de la concordancia con aquel fin, como fin de su existencia.

2. Lo que pensemos de la filosofía moral de Kant en su conjunto va a depender en gran medida de cómo consideremos los dos papeles que Kant atribuye al valor de una buena voluntad y a la importancia que demos a la ley moral, tal como es expuesta en las citas anteriores de *KU* §84.

De un modo u otro, el primer papel de la capacidad de poseer una buena voluntad —el de ser condición de que seamos miembros de un dominio de los fines— es ampliamente aceptada, por cuanto es básica para gran parte del pensamiento democrático. Por supuesto, esta idea no es original de Kant, pues en esto se halla muy influido por Rousseau. En efecto, Kant leyó *El contrato social* y *Emilio* cuando se publicaron en 1762 (su francés era bueno), y de estas obras nos dice Kant que provocaron un cambio fundamental en su pensamiento, y que, a consecuencia de ello, tuvo que dar una expresión filosófica más profunda a ideas que encontró en Rousseau.

El segundo papel —particularmente en su lado negativo, según el cual el valor de la vida humana depende de que honremos la ley moral— es mucho más controvertido. Muchos piensan que es una aberración concederle semejante importancia a la moralidad, especialmente cuando se expresa mediante el imperativo categórico e incluye la primacía de lo justo. Ahora no discutiré estas cuestiones, pues ello requeriría a todas luces mucha mayor familiaridad con las ideas de Kant de la que tenemos por el momento.

3. Concluyo señalando que la importancia que Kant otorga a la ley moral y a que actuemos desde ella tiene un obvio aspecto religioso, y que

su texto tiene en ocasiones un carácter devoto. En la segunda *Crítica* hay dos ejemplos obvios. El primero de ellos es el pasaje que comienza así: «¡Deber! Nombre sublime y grande [...], ¿cuál es el origen digno de ti» (5:86 y sig.). El otro es el pasaje que comienza de este modo: «Dos cosas llenan el ánimo de admiración y respeto [...]: *el cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí*» (5:161 y sig.).

Aunque es una condición necesaria para entender a Kant considerar algo religioso el que diga que hay ciertas cosas de mucha mayor importancia que los valores cotidianos de la vida secular y que nuestra felicidad en general, no es suficiente para considerar religioso el pensamiento de Kant. Uno podría dar la misma importancia a ciertas virtudes y excelencias morales, pongamos por caso, a cierta nobleza y valentía, a la perseverancia en la amistad, tal cual podríamos decir que hizo Aristóteles. Pero esto, por profundo que sea, no le confiere a su pensamiento un carácter religioso.

Lo que, a mi entender, confiere un carácter religioso a un pensamiento es que contenga una concepción del mundo en su totalidad que lo presente como sagrado en ciertos aspectos, o bien como digno de devoción y reverencia. Los valores cotidianos de la vida secular deben ocupar un lugar secundario. Si esto es correcto, entonces lo que confiere un carácter religioso al pensamiento de Kant es el lugar dominante que concede a la ley moral en la concepción del propio mundo. Porque lo único que nos califica para ser el fin final de la creación es que sigamos a la ley moral tal como nos es aplicada, y que nos esforcemos por labrarnos una firme buena voluntad y conformemos nuestro mundo social a ella. Si no lo hacemos, nuestra vida en el mundo y aun el mismo mundo pierden su sentido y razón de ser.

Ahora acaso veamos la importancia de que Kant mencione el mundo en la primera frase de la *Fundamentación* I, cuando dice: «Ni en el mundo, ni, en general, tampoco fuera del mundo, es posible pensar nada que pueda considerarse como bueno sin restricción, a no ser tan sólo una *buena voluntad*».

En principio parece extraño que Kant haga mención del mundo aquí. ¿Por qué llegar a tal extremo?, nos preguntamos. Ahora quizá veamos por qué aparece ahí la mención.[10] No resulta sorprendente, pues, que en la segunda *Crítica* diga que se da el paso hacia la religión por mor del bien supremo y para preservar nuestra devoción por la ley moral.

Estos aspectos religiosos, incluso pietistas, de la filosofía moral de Kant parecen obvios; cualquier interpretación de ella que los descuide omite gran parte de su esencia.

10. Doy aquí las gracias a T. M. Scanlon, que vio esta conexión.

KANT II

EL IMPERATIVO CATEGÓRICO: LA PRIMERA FORMULACIÓN

§1. Introducción

1. Nuestra meta es llegar a tener una visión global de cómo encajan entre sí los temas más característicos de la filosofía moral de Kant. Recordemos los cuatro temas que mencionábamos la última vez: la supremacía de la razón; la unidad de la razón; la igualdad de la razón (teórica y práctica), teniendo la razón práctica primacía en la constitución de la razón; y, finalmente, la filosofía como defensa, que incluye la defensa de la libertad de la razón. Pretendemos saber qué encierran estos temas y de qué modo se conectan con aspectos especiales de la doctrina de Kant, tales como la primacía de lo justo, la idea según la cual la filosofía moral no versa sobre cómo ser feliz sino sobre cómo ser digno de la felicidad, y, por supuesto, la ley moral como ley de la libertad.

Como preparación esencial para entender estas cuestiones, lo mejor es comenzar con el modo en que Kant concibe la ley moral, el imperativo categórico y el procedimiento por el que se aplica a nosotros ese imperativo en tanto que seres humanos situados en nuestro mundo social. A esto último lo llamo procedimiento del imperativo categórico o procedimiento-IC. No daré una explicación exhaustiva de este procedimiento y omitiré muchas difíciles cuestiones de interpretación. La razón por la cual omitiré estas cuestiones es que Kant quiere mostrar que *hay* razón pura práctica, y lo quiere hacer mostrando cómo la razón práctica se manifiesta en nuestro pensamiento moral, en nuestros sentimientos y conducta cotidianos (*KP* 5:3). A este fin, no importa gran cosa, pienso yo, qué formulación específica del procedimiento-IC adoptemos, siempre que cumpla ciertas condiciones esenciales.

2. Señalo aquí dos de esas condiciones (dejando para más adelante las otras dos).

Primera: el procedimiento del imperativo categórico no debe ser meramente formal sino que ha de tener suficiente estructura como para imponer exigencias a la deliberación, de tal modo que pueda mostrarse debida-

mente qué máximas, de entre las muchas posibles, son adecuadas, y cuáles no, para ser convertidas en ley universal. De lo contrario, el imperativo categórico, en su aplicación a nosotros, sería vacío y carecería de contenido, y con él la ley moral. Llamemos a esto la condición del contenido.

Segunda: el procedimiento del imperativo categórico debe presentar al imperativo categórico, y análogamente a la ley moral, como un principio de autonomía, de tal modo que, a partir de nuestra conciencia de esta ley como ley supremamente autoritativa y regulativa para nosotros (en su aplicación a nosotros a través del imperativo categórico y su procedimiento), podemos reconocer que somos libres. Llamemos a esto la condición de la libertad.[1]

No hace falta decir que por ahora es todavía oscuro el significado de estas dos condiciones. Las menciono para indicar que tenemos cierta carta blanca a la hora de dar una explicación del imperativo categórico, siempre que se satisfagan ciertas exigencias esenciales.

3. Ahora bien, hay dos razones para estudiar el procedimiento-IC: una es para usarlo como una forma de generar el contenido —los primeros principios junto con los derechos, deberes y consentimientos esenciales, y demás— de una doctrina moral razonable. Yo no creo que el procedimiento-IC sea oportuno para este fin. Mas ello no significa negar que sea seguramente muy instructivo como una de las formulaciones más iluminadoras, si no la que más, de la exigencia que nos obliga a expresar nuestras razones universalmente cuando asumimos un punto de vista moral (idea que se remonta al menos a Leibniz y Clarke).

La otra razón para estudiar el procedimiento-IC es para dilucidar y dar sentido a los temas y rasgos que distinguen al pensamiento de Kant. Siempre que la explicación de dicho procedimiento satisfaga las condiciones del contenido y la libertad (y las dos que añadiremos más adelante), su principal valor para nosotros, al menos así lo pienso yo, es el de dar vida a las ideas más profundas y características de Kant y hacerlas inteligibles. Y lo hace proporcionándoles un medio de expresión, por referencia al cual podemos dar un sentido más específico a la unidad de la razón, pongamos por caso, y a la idea de un obrar bajo la idea de la libertad. Pero esto es adelantar acontecimientos.

1. En Kant VII se añaden otras dos condiciones: la condición del hecho de la razón y la condición de la motivación.

§2. Los rasgos de los agentes morales ideales

1. En un momento daremos una explicación sumamente esquemática del imperativo categórico de Kant haciendo uso de la fórmula de la ley de la naturaleza. Asumo que este imperativo se aplica en las condiciones normales de la vida humana mediante lo que he llamado el procedimiento del imperativo categórico o, para abreviar, el procedimiento-IC. Este procedimiento determina el contenido de la ley moral tal como se aplica a nosotros en cuanto personas razonables y racionales en el mundo natural, dotadas de conciencia y sensibilidad moral, y afectadas, pero no determinadas, por nuestros deseos e inclinaciones naturales. Estos deseos e inclinaciones reflejan nuestras necesidades como seres finitos que ocupamos un lugar particular en nuestro mundo social y estamos situados en el orden de la naturaleza.

Al referirme antes a los seres humanos utilicé la expresión «razonables y racionales». Lo que pretendo con ello es indicar el hecho de que Kant usa *vernünftig* para expresar una concepción completa de la razón que abarca los términos «razonable» y «racional» tal como nosotros a menudo los usamos. En castellano sabemos lo que significa que alguien diga: «Su propuesta es racional, dadas las circunstancias, pero de todas formas es irrazonable». Esto quiere decir aproximadamente que la persona en cuestión intenta cerrar un trato desfavorable e injusto para nosotros, un trato que sabe que le beneficia a ella pero que no puede esperar que aceptemos a menos que sepa que está en una posición de fuerza. «Razonable» también puede significar «juicioso», «presto a atender a la razón», lo cual quiere decir que se está dispuesto a atender y considerar las razones de los otros. *Vernünftig* puede tener los mismos significados en alemán: puede tener el sentido amplio de «razonable» así como el sentido más restringido (a menudo el del economista) de «racional», que denota aproximadamente la promoción de nuestros intereses del modo más efectivo. El uso que hace Kant de *vernünftig* varía, mas, cuando lo aplica a personas, cubre normalmente tanto lo razonable como lo racional. Su uso de «razón» tiene con frecuencia el sentido aún más cumplido de la tradición filosófica: ¡pensemos en lo que significa *Vernunft* en el título de la *Crítica de la razón pura*! Estamos a años luz de lo que entendemos por «racional» en su sentido restringido. Es una cuestión de hondo calado (que dejo aquí al margen) la de saber si la concepción kantiana de la razón da sólo cabida a la razón o incluye muchas más cosas.

Resulta, pues, útil usar «razonable» y «racional» como términos que vienen bien para señalar la distinción que hace Kant entre las dos formas de la razón práctica, la pura y la empírica. La razón pura práctica se expresa en el imperativo categórico; la razón empírica práctica, en el

imperativo hipotético. Estas formas de la razón práctica también deben distinguirse de los particulares imperativos categórico e hipotético (como veremos en un momento, las máximas particulares del paso [1]) que satisfacen las correspondientes exigencias de la razón práctica en circunstancias particulares. Los términos «razonable» y «racional» nos recuerdan lo completa que es la concepción kantiana de la razón práctica, una concepción que comprende las dos formas de la razón.

2. Recuérdese lo que dijimos la última vez en conexión con *Gr* Pról.:10 (390-391): que lo que interesa a Kant son los principios de una voluntad pura, es decir, el raciocinio de agentes humanos plenamente razonables y racionales. Estos agentes son ideales: aunque son afectados por deseos e inclinaciones naturales, no están determinados por ellos y siempre obran según exigen los principios de la pura razón. Supongamos que también son lúcidos y sinceros en el sentido de que conocen (o pueden formular) las razones por las que actúan, y pueden enunciar dichas razones cuando sea oportuno hacerlo.

Ahora bien, considero que el procedimiento-IC representa en forma procedimental todas las exigencias de la razón práctica (tanto pura como empírica), en tanto que esas exigencias se aplican a nuestras máximas. (Esta representación procedimental será importante más tarde, cuando analicemos el constructivismo moral de Kant.) Al evaluar las máximas implícitas en sus acciones, supongo que los agentes razonables y racionales ideales, que son además lúcidos y sinceros, usan estos principios intuitivamente en sus pensamientos y juicios morales.

Por otro lado, Kant da por supuesto que la aplicación de este procedimiento presupone una cierta sensibilidad moral y una facultad de juicio moral (*MdS*, Intro 6:399-402).[2] Tener una sensibilidad moral significa, entre otras cosas, saber que querer hacer una falsa promesa plantea un problema moral: ¿es permisible una promesa semejante? De forma análoga, si un gran sufrimiento nos tienta a quitarnos la vida, se nos plantea un problema moral; y también nos plantean un problema moral las necesidades y desgracias de los otros, en virtud de las cuales buscan nuestra ayuda. Al representar las exigencias de la razón práctica, el procedimiento-IC articula un modo de reflexión que, según Kant, puede ayudarnos a clarificar estos asuntos, dadas nuestra sensibilidad moral y nuestra facultad de juicio, tal cual se desarrollan, como debe ser, conforme crecemos y vivimos en sociedad.

2. Sobre esta presuposición, véase el instructivo análisis de Barbara Herman «The Practice of Moral Judgement», *Journal of Philosophy* (agosto de 1985), págs. 414-436; reimpreso en *The Practice of Moral Judgement*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1993, págs. 73-93.

Es un serio error de interpretación pensar que el procedimiento-IC es un algoritmo ideado para procurar, más o menos mecánicamente, un juicio correcto. No hay tal algoritmo, y Kant lo sabe. Es un error de interpretación asimismo pensar que este procedimiento es un conjunto de reglas de argumentación que permiten acechar a mentirosos y truhanes, a bribones y cínicos, hasta desenmascararlos. No hay tales reglas.

3. Para clarificar la anterior observación sobre un agente sincero, distingamos tres clases de razones: razones explicativas, razones de los agentes y razones de fundamentación.

Las razones explicativas son parte de la explicación de por qué alguien hizo lo que hizo. La explicación es en parte psicológica —una explicación, digamos, basada en creencias y deseos— pero puede referirse a motivos reprimidos o inconscientes y a otros elementos psicológicos de los que los agentes no son conscientes y que no incluirían entre sus razones.

Las razones de los agentes son aquellas que dichos agentes señalan como razones suyas y que los agentes veraces y sinceros reconocerían, cuando fuera preciso, como razones suyas. Cuando una persona es lúcida ante sí misma, esto es, cuando conoce sus motivaciones y no actúa a impulsos de motivos reprimidos o inconscientes, entonces sus razones de agente tienden a coincidir, o al menos a entrecruzarse, con sus razones explicativas. Los agentes razonables ideales, racionales y sinceros, de Kant son también lúcidos.

Las razones de fundamentación son de dos clases: razones de racionalidad y razones justificativas. Las razones de racionalidad son aquellas que muestran que una decisión o una acción (para un agente en determinadas circunstancias) es racional o sensata, según el caso; en cambio, las razones justificativas muestran que una decisión o una acción es razonable, correcta o justa, según convenga.

En el caso de los agentes ideales —aquellos que son razonables, racionales y lúcidos a la par que veraces y sinceros—, las tres clases de razones tienden a coincidir, o al menos a entrecruzarse, cuando las acciones en cuestión son plenamente intencionales, es decir, realizadas a la luz de la deliberación y el juicio.

§3. El procedimiento-IC en cuatro pasos

1. Es importante tener presente que la ley moral, el imperativo categórico y el procedimiento-IC son tres cosas diferentes.

La ley moral es una idea de la razón. Determina un principio aplicable a todos los seres razonables y racionales (digamos, para abreviar, seres razonables), sean o no seres finitos con necesidades como nosotros.

Vale para Dios y los ángeles, o para cualquier ser razonable del universo (en caso de que exista) tanto como para nosotros.

El imperativo categórico, en tanto que imperativo, se dirige sólo a aquellos seres razonables que, por ser seres finitos con necesidades, experimentan la ley moral como constricción. Siendo nosotros seres de esta índole, experimentamos la ley moral de ese modo y así el imperativo categórico determina cómo ha de aplicársenos dicha ley (*Gr* II:12-15 [412-414]).

Para que el imperativo categórico se aplique a nuestra situación, debe adaptarse a nuestras circunstancias en el orden de la naturaleza. Esta adaptación se hace mediante el procedimiento-IC, por cuanto éste tiene en cuenta las condiciones normales de la vida humana por medio de la formulación de la ley de la naturaleza (*Gr* II:33 [421]).

2. Con estas observaciones a modo de prefacio, paso ahora a exponer el procedimiento-IC en cuatro pasos.[3] En el primer paso, tenemos la máxima del agente, la cual es, supongamos, racional desde el punto de vista del agente, es decir: la máxima es racional dada la situación del agente y las alternativas disponibles, junto con los deseos, habilidades y creencias del agente (que se consideran como racionales dadas las circunstancias). Una máxima es para Kant un principio subjetivo: es un principio según el cual obra el sujeto (*Gr* II:30n. [421]). Cuando la máxima del agente es racional desde el punto de vista del agente, como suponemos aquí, puede decirse que es subjetivamente válida.

También se asume que la máxima es sincera, es decir, que refleja las razones reales del agente para la acción pretendida, tal como el agente, al que se presume lúcido, las describiría con veracidad. El procedimiento-IC se aplica, pues, a las máximas a las que han llegado los agentes lúcidos y racionales, a la vista de lo que consideran como rasgos relevantes de sus circunstancias. Nosotros añadiríamos que el procedimiento se aplica igualmente bien a las máximas a las que agentes racionales y sinceros podrían llegar (pero no han llegado), dadas las circunstancias normales de la vida humana.

Para concluir: la máxima del agente en el primer paso es a la vez sincera y racional. Es un imperativo hipotético particular (a distinguir del

3. Con algunas variaciones menores, mi interpretación del procedimiento-IC sigue la de Onora (Nell) O'Neill en su *Acting on Principle*, Nueva York, Columbia University Press, 1975. Véase también Paul Dietrichson, «When Is a Maxim Universalizable?», *Kantstudien* (1964); y Thomas Pogge, «The Categorical Imperative», en Ofried Höffe (comp.), *Grundlegung zur Metaphysick der Sitten: Ein Kooperativer Kommentar*, Francfort, Vitorio Klosterman, 1989. He seguido la suposición de Barbara Herman en muchos de sus escritos en el sentido de que, cuando aplicamos el procedimiento-IC, debemos asumir que la máxima del agente es racional.

imperativo hipotético) que, puesto que usa el pronombre de primera persona, digamos que expresa la intención personal del agente de obrar según la máxima. Tiene esta forma convencional:

> 1. Debo hacer *X* en las circunstancias *C* a fin de producir *Y* a menos que *Z*. (Aquí *X* es una acción e *Y* un fin, un estado de cosas.)

Obsérvese que la máxima tiene una cláusula «a fin de», con lo que se refiere, pues, a un fin. Para Kant, *toda* acción tiene un fin (*MdS*, Intro 6:384 y sig.). La naturaleza de la cláusula es importante para distinguir entre deberes de justicia y otros tipos de deberes, pero ahora dejaré esto de lado.

3. El segundo paso generaliza la máxima del primer paso; el resultado es lo que podemos llamar, apartándonos de la terminología de Kant, un precepto universal aplicable a todos. Cuando este precepto supera la prueba del procedimiento-IC, es una ley práctica, un principio objetivo válido para todo ser racional (*Gr* II: 30n. [421]. Así tenemos:

> 2. Todos debemos hacer *X* en las circunstancias *C* a fin de producir *Y* a menos que *Z*.

En el tercer paso, debemos transformar el precepto universal de 2) en una ley de la naturaleza, con lo que obtenemos:

> 3. Todos hacemos siempre *X* en las circunstancias *C* a fin de producir *Y* , como si de una ley de la naturaleza se tratara (como si semejante ley estuviera impresa en nosotros por el instinto natural) (II:37 [422-423]).

El cuarto paso es el más complicado, pues plantea cuestiones que no podemos discutir aquí a fondo. La idea intuitiva es ésta:

> 4. Tenemos que adjuntar el como-si de una ley de la naturaleza del paso 3) a las leyes existentes de la naturaleza (tal como las entendemos nosotros) y pensar entonces lo mejor que podamos cuál sería el orden de la naturaleza toda vez que los efectos de la ley de la naturaleza recién adjuntada han tenido el tiempo suficiente de manifestarse.

Se asume que un nuevo orden de la naturaleza resulta de la adición de la ley en el paso 3) a las otras leyes de la naturaleza, y que este nuevo orden de la naturaleza tiene un estado de equilibrio establecido cuyos rasgos relevantes somos capaces de entender. Llamemos a este nuevo orden de la naturaleza un «mundo social ajustado». Pensemos también

que este mundo social está asociado a la máxima del paso 1), e imputemos al agente una intención legislativa, una intención como si tuviera que legislar ese mundo. La idea aquí es la de que un agente razonable ideal que considera si obra o no según la máxima del paso 1) acepta implícitamente las exigencias de la razón pura práctica representadas en los pasos conducentes al paso 4), éste inclusive.

4. El imperativo categórico de Kant puede ahora formularse del modo siguiente: se nos permite obrar según nuestra máxima racional y sincera del paso 1) sólo si se satisfacen dos condiciones:

Primera: debemos ser capaces de intentar obrar, en cuanto agentes sinceros, razonables y racionales, según esa máxima cuando nos concebimos a nosotros mismos como miembros del mundo social ajustado asociado a ella, y así como individuos que obran dentro de dicho mundo y sujetos a sus condiciones; y

Segunda: debemos ser capaces de querer este mundo social ajustado y afirmarlo en caso de pertenecer a él.

En consecuencia, si no podemos, a un mismo tiempo, querer este mundo social ajustado e intentar obrar según aquella máxima como miembros de él, no podemos ahora obrar según la máxima, aun cuando hayamos asumido que es plenamente racional en nuestras circunstancias presentes. El imperativo categórico, tal como es representado por el procedimiento-IC, se nos aplica independientemente de las consecuencias que para nuestros deseos y necesidades naturales pueda comportar el que lo acatemos.

Finalmente, deberíamos tener presente que esta interpretación del procedimiento-IC se basa en la formulación de la ley de la naturaleza, que dice así (II:33 [421]):

> Obra como si la máxima de tu acción debiera tornarse, por tu voluntad, ley universal de la naturaleza.

Hemos interpretado esta formulación en el sentido de una intención legislativa imputada: es como si tuviéramos la facultad de la razón legislativa y debiéramos ejercerla como condición del obrar según nuestra máxima. Debemos comprobar si podemos hacer lo que ahora intentamos en el mundo social ajustado y si podemos querer ese mundo.

§4. El segundo ejemplo de Kant: la falsa promesa

1. De los cuatro ejemplos de Kant, el segundo y el cuarto, al menos a primera vista, son más plausibles que los otros dos. Así que ilustraré brevemente cómo se aplica a estos casos el procedimiento-IC. Empiezo por el segundo, el de la falsa promesa (*Gr* II:36 [422]).

Paso 1): He de hacer una falsa promesa en las circunstancias *C* (es decir, si me veo apremiado por la necesidad y necesito dinero, aun cuando sé que no podré saldar la deuda y no tengo intención alguna de hacerlo) a fin de mejorar mi situación personal.

Paso 2): Todos hemos de hacer una falsa promesa en las circunstancias *C*, etc., como más arriba.

Paso 3): Todos hacen (o intentan hacer) una falsa promesa en las circunstancias *C*, etc. (como si se tratara de una ley de la naturaleza).

Paso 4): Adjuntamos la ley de la naturaleza del paso 3) a otras leyes de la naturaleza (conocidas por nosotros) y calculamos el estado de equilibrio que resultaría. Este mundo social ajustado es un mundo en el que nadie puede hacer una falsa promesa en las circunstancias *C*, por mucho que deseara hacerlo.

Ahora bien, la ley de la naturaleza en 3) es una ley psicológica: intentamos hacer una falsa promesa, como si se tratara de una ley de la naturaleza. Pero como otras leyes, en ciertas circunstancias, pueden inhibir la acción de esta ley, no decimos rotundamente que todos hacen una promesa falsa. La disposición que todos tenemos a intentarlo en esas circunstancias puede tener rango de ley psicológica, aun cuando puede suceder que otras leyes comporten que realmente no pueden hacerse falsas promesas.

La contradicción en la prueba de la concepción rechaza la máxima de la falsa promesa porque un agente racional no puede tener la intención de obrar según la máxima en el mundo social de la intención legislativa. Esto se sigue del hecho de que, si los agentes racionales intentan hacer algo, deben creer con razón que pueden hacerlo y que, en sus circunstancias, tienen capacidad para hacerlo. Una intención es un plan de alguna clase: no es racional planear hacer aquello que sabemos que no podemos hacer.

2. La razón de que introduzcamos las dos intenciones que pueden resultar incompatibles es la de dar cabida a la idea de Kant cuando dice que la máxima del agente se contradice a sí misma, que no es autoconsistente. Pero ¿por qué piensa Kant que en el mundo social ajustado nadie puede hacer una falsa promesa? Sus comentarios son breves: dice que la universalidad de la ley en 3) «haría imposible la promesa misma

y el fin que con ella pueda obtenerse, pues nadie creería que recibe una promesa y todos se reirían de tales manifestaciones como de un vano engaño» (*Gr* II:36 [422]).

Ahora bien, Kant asume simplemente como ley de la naturaleza que las personas aprendemos de la experiencia y recordamos el pasado; de ahí que, una vez convertida, por decirlo así, en ley de la naturaleza el que todos intentemos hacer una falsa promesa (en determinadas circunstancias), la existencia de la ley se convierte en conocimiento público. Todos saben de ella, y todos saben que los demás saben de ella, y así sucesivamente. No es preciso suponer que todas las leyes de la naturaleza son del conocimiento público; evidentemente, no lo son. Pero como forma de interpretar las exigencias del procedimiento-IC, tomando como referencia la formulación de la ley de la naturaleza, no es inapropiado asumir el reconocimiento público de las como-si-fueran leyes de la naturaleza generadas cuando las personas obramos según ciertas máximas.

Explicitamos esto diciendo que en el estado de equilibrio del mundo social ajustado, las como-si-fueran leyes de la naturaleza del paso 3) son públicamente reconocidas como leyes de la naturaleza, y nosotros hemos de aplicar consecuentemente el procedimiento-IC. A este reconocimiento público de las como-si-fueran leyes de la naturaleza que surgen de las máximas en el paso 1) lo denominaremos la condición de publicidad sobre los preceptos morales universales. Kant concibe los preceptos aceptables de esta clase como pertenecientes a la legislación moral pública, por así decir, de una comunidad moral.

3. Una condición adicional es ésta: hemos de concebir el mundo social ajustado como si hubiera alcanzado tiempo atrás su supuesto estado de equilibrio. Es como si siempre hubiera existido, existiera ahora y siempre fuera a existir. Llamemos a esto la condición de perpetuidad.

No es que el agente que aplica el procedimiento-IC diga: «Yo quiero que mi máxima sea una ley de la naturaleza a partir de ahora». Esto daría tiempo a que se alcanzase el estado de equilibrio, pero en el ínterin el agente podría ganar una considerable fortuna valiéndose del engaño. Pero Kant nos pide claramente que pensemos que este estado existe ya: todos se ríen inmediatamente de los intentos de hacer falsas promesas. No hay lapso de tiempo. Esta interpretación viene también exigida por el importante párrafo I:19 (403), pero no me detendré en ello aquí.

§5. El cuarto ejemplo de Kant: la máxima de la indiferencia

1. Para examinar el otro ejemplo más plausible del uso del procedimiento en cuatro pasos, voy al cuarto ejemplo (*Gr* II:38 [423]). La máxi-

ma a examinar es una máxima que expresa la indiferencia ante las necesidades y ante la infelicidad de aquellos que reclaman nuestra ayuda y asistencia.

En este caso, las intenciones personales y las legislativas son perfectamente compatibles: de hecho, podemos tener la intención de seguir nuestra máxima en el paso 1) en el mundo de la intención legislativa. Lo que en cambio tenemos que decidir, como miembros del mundo social ajustado asociado a la máxima del paso 1), es si podemos querer ese mundo como miembros de él. Ésta es la contradicción en la prueba de la voluntad (que Kant ilustra con el segundo par de ejemplos) en contraste con la contradicción en la prueba de la concepción (que ilustra mediante el primer par de ejemplos). En el paso 1) la máxima del agente es:

> No debo hacer nada a fin de ayudar a los demás cuando se hallan necesitados, o asistirles en la desgracia, a menos que hacerlo sea en el momento racional para mí, a la luz de mis propios intereses.

Ahora bien, el mundo social ajustado asociado a esta máxima es un mundo social en el que nunca nadie hace nada para ayudar a los demás cuando necesitan ayuda o para asistir a los demás en la desgracia. Y esto es así para todos, en el pasado, en el presente y en el futuro. Éste es el estado de equilibrio relevante; y hemos de suponer que se cumple como cualquier otro orden de la naturaleza, por así decir, a perpetuidad, tanto si retrocedemos como si avanzamos en el tiempo. Además, igual que antes, Kant da por supuesto que todos conocen, en el mundo social ajustado, las leyes del comportamiento humano que surgen de las máximas generalizadas. Así, se cumplen las condiciones de publicidad y perpetuidad.

2. Ahora bien, hay una dificultad para entender la contradicción en la prueba de la voluntad. Me explico: Kant dice que no podemos querer el mundo social ajustado asociado a la máxima de la indiferencia porque, presumiblemente, pueden surgir muchas situaciones en ese mundo en las que necesitemos el amor y la simpatía de los demás. En esas situaciones, por una ley que se origina en nuestra propia voluntad, nos robaríamos a nosotros mismos lo que necesitamos y requerimos. Sería irracional, sugiere Kant, que quisiéramos un mundo social en el que todos, como si fuera por una ley de la naturaleza, somos sordos a nuestras peticiones de ayuda y asistencia, a menos, por supuesto, que nuestro propio interés nos mueva en otra dirección.

La dificultad en cuestión se torna evidente toda vez que nos percatamos de que la prueba que aplica Kant a la máxima de la indiferencia es demasiado exigente, pues rechaza todas las máximas conducentes a

cualquier forma del precepto de ayuda mutua. La razón de ello estriba en que cualquier precepto de esta índole a veces nos ordenará ayudar a los demás cuando estén en apuros. Pero pueden aparecer situaciones en cualquier mundo social ajustado asociado en las que en absoluto queramos ayudar a los demás, a menos que el precepto implicado sea bastante trivial. Nuestras circunstancias pueden ser de tal índole que hacerlo sea extremadamente inconveniente, dados nuestros planes presentes. Una vez más, por una ley que se origina en nuestra propia voluntad, nos habríamos impedido hacer lo que deseamos con mucha intensidad.

La dificultad general es ésta: en cualquier mundo social ajustado, todos los preceptos morales se opondrán a nuestras intenciones y planes establecidos y a nuestros deseos naturales, al menos, en ciertas ocasiones; en esos casos, serán contrarios a nuestra voluntad. En realidad, uno de los papeles de las normas morales es el de proporcionar precisamente dicha oposición según lo exija la situación. Así, la prueba del procedimiento-IC, tal cual lo formula Kant, parece reclamar cierta revisión.

3. No se puede despachar fácilmente la dificultad, pero hay dos cosas que pueden preservar el pensamiento central de Kant.

En primer lugar, tenemos que dar más contenido a la voluntad de los agentes ideales a la hora de decidir si pueden querer un mundo social ajustado. ¿Qué quieren dichos agentes? ¿Qué prioridades, si alguna, tienen?

En segundo lugar, debemos especificar con más detalle el punto de vista desde el cual se toman estas decisiones sobre los mundos sociales: ¿qué tipo de información tienen los agentes ideales y qué es lo que pueden asumir sobre su posición y su rol en un mundo social ajustado?

Consideremos el contenido de la voluntad de un agente ideal: una salida, a mi entender (aunque no digo que sea la única), es desarrollar una concepción apropiada de lo que podemos llamar «verdaderas necesidades humanas», una expresión que Kant usa varias veces en *La metafísica de las costumbres* (6:393, 432 y sig.; 453 y sigs.).[4] Lo que, según yo entiendo, dice Kant es que tenemos ciertas necesidades humanas verdaderas, ciertas condiciones necesarias, cuyo cumplimiento es necesario si los seres humanos hemos de disfrutar de nuestras vidas. Es un deber para con nosotros mismos intentar garantizar esas necesidades, siendo así que una suerte de avaricia nos tienta para que violemos ese deber (*MdS* 6:432). De este modo, debemos querer (en la medida en que lo per-

4. Al adoptar esta salida, estamos enmendando la explicación de Kant o agregándole cosas. A mi entender, respeta el espíritu kantiano siempre que, como creo, no comprometa los elementos esenciales de su doctrina.

mitan las circunstancias) un mundo social en el que se dé esa garantía. Kant sugiere lo que llama una «máxima del interés común», que puede entenderse del modo siguiente:

> Debo ayudar a los demás a fin de que sus verdaderas necesidades queden satisfechas cuando estoy en situación de hacerlo, pero no hasta el punto de pasar yo mismo necesidades.

Piensa así Kant que tenemos este deber universal, por cuanto hemos de ser considerados como seres humanos semejantes (*MdS* 6:453): «Seres racionales necesitados, unidos por la naturaleza en una morada para que se ayuden mutuamente».

En vista de lo anterior, es claro que, en calidad de agentes racionales, entre el mundo social ajustado asociado al precepto de la indiferencia y el asociado al precepto de la asistencia mutua, sólo podemos querer el último, pues sólo ese mundo *garantiza* la satisfacción de todas nuestras verdaderas necesidades humanas, a cuya protección da prioridad todo ser racional y prudente. Supongamos, como parte del procedimiento-IC, que tenemos tales necesidades y que son más o menos las mismas para todos nosotros.

Al aplicar el procedimiento-IC así revisado, entendemos que cualquier precepto general restringirá nuestras acciones en la medida en que sean motivadas por nuestros deseos en algunas ocasiones, si no en muchas. Debemos comparar mundos sociales alternativos y estimar las consecuencias globales de preferir uno de estos mundos antes que otro. Para hacer esto acaso tengamos que tener en cuenta el balance aproximado de los efectos probables a lo largo del tiempo sobre nuestras verdaderas necesidades humanas. Para que funcione esta idea, aun en el tipo de caso que estamos discutiendo aquí, es preciso que tengamos alguna teoría de dichas necesidades. A mi entender, Kant sostiene que tenemos «necesidades humanas verdaderas» (o necesidades básicas), no sólo de comida y bebida, y otras por el estilo, sino también de educación y cultura, así como de las diversas condiciones esenciales para el desarrollo y ejercicio de nuestra sensibilidad y conciencia moral, y para las facultades de la razón, el pensamiento y el juicio. Dejo aquí, sin analizar, esta sugerencia.

§6. Dos límites a la información

1. Consideremos ahora el punto de vista desde el que los agentes ideales deciden si querrán un mundo social. Yo creo que Kant puede haber asumido que la decisión en el paso 4) está sujeta al menos a dos ti-

pos de límites a la información. Que ciertos límites son necesarios resulta evidente a partir del tipo de objeción planteada por Sidgwick.[5]

El primer límite es que hemos de ignorar los rasgos más particulares de las personas, incluidos nosotros mismos, así como el contenido específico de sus fines y deseos finales y los nuestros. Esta sugerencia se ve en cierto modo respaldada por lo que Kant dice cuando caracteriza el dominio de los fines (*Gr* II:62 [433]):

> Por dominio entiendo el enlace sistemático de distintos seres racionales por leyes comunes. Mas como las leyes determinan los fines, según su validez universal, resultará que, si prescindimos de las diferencias personales de los seres racionales y asimismo de todo contenido de sus fines privados, podrá pensarse un todo de todos los fines (tanto de los seres racionales como fines en sí, como también de los propios fines que cada cual puede proponerse) en enlace sistemático; es decir, un dominio de los fines que es posible según los ya citados principios.[6, *]

El segundo límite es que, cuando nos preguntamos a nosotros mismos si podemos querer el mundo social ajustado asociado a nuestra máxima, hemos de razonar como si no supiéramos qué lugar podemos ocupar en ese mundo. No veo otra manera de leer, digamos, el análisis que hace Kant de la típica (*KP* 5:69 y sig.) que no sea suponiendo implícita alguna idea semejante. Dice Kant: «Pregúntate a ti mismo si la acción que te propones, a suponer que debiera acontecer según una ley de la naturaleza, de la cual tú mismo fueras una parte, podrías considerarla como posible por tu voluntad. Según esta regla juzga en realidad todo el mundo las acciones, si son moralmente buenas o malas. Así se dice: ¡Cómo! Si *cada cual* [...] viese la miseria ajena con completa indiferencia y tú pertenecieses a semejante orden de cosas, ¿te encontrarías en él con asentimiento de tu voluntad?».

5. «Podemos [...] concebir a un hombre —dice— en quien fueran tan grandes el espíritu de independencia y la aversión a incurrir en obligaciones que prefiriera soportar cualquier privación a recibir la ayuda de los demás. Pero, aun concediendo que cualquiera de nosotros, en el momento real de la desgracia, debe necesariamente desear la asistencia de los demás, todavía puede ocurrir que un hombre fuerte, tras sopesar las oportunidades de la vida, pueda fácilmente pensar que él, y cualquiera como él, ganará más, en conjunto, mediante la adopción general de la máxima egoísta, siendo más probable que la benevolencia le acarree más problemas que beneficios». Véase Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, 7ª ed., Londres, Macmillan, 1907, pág. 389n.

6. Rawls prefiere *realm* al *kingdom* de Paton en *kingdom of ends*. *(N. de la comp.)*

* La editora americana, Barbara Herman, introduce aquí esta nota. Como quiera que sea Rawls, en el siguiente capítulo, opone ambos conceptos y, pese a que *realm* también puede vertirse por «reino» al castellano, he preferido el término «dominio». Por lo tanto, en las citas de Kant que aparecen en el texto, y que siguen la traducción al castellano de M. García Morente, debemos saber que «dominio» sustituye a «reino». *(N. del t.)*

Aquí lo que sugiere que hay cierto límite al conocimiento sobre el lugar que ocupamos en el mundo social ajustado es que Kant diga que formamos «una parte» de esa ley de la naturaleza, y la pregunta al final del pasaje sobre si seríamos miembros de un mundo así «con asentimiento de [nuestra] voluntad», es decir, si consentiríamos libremente. Lo cual seguramente depende de lo que sepamos sobre nuestro lugar en ese mundo. Si yo sé que la satisfacción de mis verdaderas necesidades está asegurada (siendo socialmente practicable) por los preceptos generalizados en el paso 2), entonces presumiblemente consentiría; de otro modo, probablemente no.

2. Si estas dos sugerencias son correctas, se aplica mal el procedimiento-IC cuando proyectamos sobre el mundo social ajustado ora el contenido específico de nuestros fines finales ora los rasgos particulares de nuestras circunstancias políticas o sociales presentes o probables en el futuro. Nadie puede saber, por ejemplo, que es uno de los hombres fuertes de Sidgwick. Y en una sociedad donde cada cual es noble o siervo, los nobles no pueden razonar según una máxima de asistencia mutua limitada a los miembros de su clase. Una máxima semejante se basa en una información ilícita. Antes bien, deben garantizar primero la satisfacción de las propias y ajenas necesidades humanas verdaderas.

Para resumir: debemos razonar en el paso 4) no sólo sobre la base de una concepción de las verdaderas necesidades humanas sino también desde un punto de vista convenientemente general que satisfaga estos dos límites a la información particular (no general). Esto se debe a que las exigencias de la razón práctica, pura y empírica, representada en el procedimiento-IC, nos obligan a concebirnos a nosotros mismos como proponentes de una práctica moral pública para un mundo social en curso que perdura en el tiempo. Cualquier ley pública de esta índole para un dominio de los fines, cuyos miembros son personas libres e iguales y razonables, debe responder a estas condiciones.

§7. La estructura de los motivos

1. Teniendo presente el procedimiento-IC, podemos pasar ahora a considerar la estructura de los motivos de una persona con una firme buena voluntad.[7] En el argumento principal de la *Fundamentación* I,

7. Pueden consultarse discusiones instructivas en Barbara Herman, «On the Value of Acting from the Motive of Duty», *Philosophical Review*, julio de 1981, págs. 359-382; reimpreso en *The Practice of Moral Judgement*, págs. 1-22; y Henry Allison, *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, cap. 6.

Kant distingue entre las acciones que se conforman con el deber y a la vez se hacen por deber y las acciones que meramente se conforman con el deber pero nacen de la inclinación. Las últimas tienen legalidad pero no moralidad. El valor moral de las acciones depende de los principios de la volición desde los que se hacen, y no de los propósitos —objetivos, estados de cosas o fines— cuyos correspondientes deseos nos mueven a realizar las acciones.

La distinción que Kant tiene en mente se explica en la nota a pie de página de *Gr* II:14 (413), donde expone el contraste entre tomar interés en algo y obrar por interés. Dice Kant:

> Lo primero [«tomar interés»] significa el interés *práctico* en la acción; lo segundo [«obrar por interés»], el interés *patológico* en el objeto de la acción. Lo primero demuestra que depende la voluntad de principios de la razón en sí misma; lo segundo, de los principios de la razón respecto de la inclinación, pues, en efecto, la razón no hace más que dar la regla práctica de cómo podrá subvenirse a la exigencia de la inclinación. En el primer caso, me interesa la acción; en el segundo, el objeto de la acción (en cuanto que me es agradable).

La distinción que hace Kant aquí es básica. Una acción hecha por causa del deber es una acción que se hace tomando interés en la acción en sí, como una acción que responde correctamente, o así lo pensamos nosotros, a los principios de la razón práctica. Este tomar interés en la acción en sí en virtud de que satisface esos principios es lo que confiere moralidad a la acción y no mera legalidad.

2. Esta distinción trae consigo diversas consecuencias importantes. Mencionaré dos. La primera es que, según Kant, cada acción está motivada por algún interés. Contrariamente a lo que se dice a veces, no hay nada en Kant parecido a una acción realizada a partir de la mera razón, si por una acción semejante entendemos una acción sin interés motivador. Además, para Kant toda acción tiene un objeto o un objetivo: a veces, un objetivo querido por las inclinaciones, pero otras veces un objetivo que cae bajo un fin obligatorio determinado por los principios de la razón práctica.

Una segunda consecuencia es que las acciones de una persona con una voluntad enteramente buena —alguien cuyo carácter esté señalado por las virtudes primarias de la sabiduría, la justicia y la benevolencia y sostenido por las virtudes secundarias— implican a menudo dos tipos de intereses: un interés práctico en los principios de la razón práctica e intereses en los objetos de las necesidades y las inclinaciones. Así ocurre, por ejemplo, siempre que las personas con buena voluntad obran, dentro de sus derechos, con objeto de preservar sus intereses; pues aquí lo

que hacen es modelado por esos intereses, pero sólo después de haber confirmado que sus intereses son compatibles con los derechos de los demás. Esto significa que los intereses que motivan nuestras acciones son de diferentes clases y que están dispuestos en una cierta estructura, teniendo siempre primacía regulativa efectiva, siempre que tengamos una voluntad buena, el interés práctico que nos tomamos en la ley moral misma. Como mejor se ve esta estructura es viendo cómo utilizamos el procedimiento del imperativo categórico.

Supongamos que fuéramos la persona tentada de hacer una falsa promesa del segundo ejemplo de Kant, que revisamos más arriba en §4. Lo que nos tentaba a hacerlo eran nuestras inclinaciones, que surgían de nuestras necesidades en una situación difícil. Lo que nos llevó a comprobar nuestra máxima mediante el procedimiento-IC —asumo que lo hicimos— no fueron nuestras inclinaciones sino nuestra sensibilidad moral y el interés práctico que nos tomamos en la ley moral. Sin esta sensibilidad y este interés práctico, no nos molestaríamos en comprobar, mediante el ejercicio de la voluntad electiva, si podríamos incorporar esa inclinación a una máxima permisible, una máxima aceptable para el procedimiento-IC.[8]

La deliberación implicada en la utilización del procedimiento-IC, como cualquier otra actividad, incluidos el razonamiento y el pensamiento de toda clase, está motivada por algún interés. Esto es tan cierto en Kant como en Hume. El contraste con Hume estriba en la naturaleza de los intereses motivadores y en una estructura que da primacía regulativa a los intereses prácticos.

3. En *Gr* I:10-12 (397-399), Kant examina tres ejemplos de acciones hechas por deber y que exhiben pleno valor moral, en contraste con acciones que, aun siendo conformes al deber, exhiben poco o ningún valor moral. En cada caso, hay una inclinación inmediata a hacer nuestro deber: los deberes de conservar la propia vida, ayudar a los demás en la necesidad y asegurar la felicidad propia. Esta inclinación inmediata está presente de un modo tan general que el valor moral de estas acciones, si es que lo tienen, no es manifiesto. A Kant le interesan los casos en que el valor moral es claramente manifiesto, pues es en tales casos en los que se aprecian con la mayor claridad los principios implícitos en nuestros juicios morales cotidianos.

8. Esto concuerda con lo que dice Kant en *La religión* (6:24): «[L]a libertad de la voluntad tiene la cualidad totalmente peculiar de que ésta no puede ser determinada a la acción por ningún motivo impulsor si no es en tanto que el hombre ha admitido tal motivo impulsor en su máxima (ha hecho de ello para sí una regla universal según la cual él quiere comportarse)». [En esta cita, he preferido «voluntad» a «albedrío», donde Rawls dice *will*; por lo demás, la cita sigue la traducción de Felipe Martínez Marzoa. (*N. del t.*)]

El segundo ejemplo de Kant del compasivo filántropo ha suscitado la mayor consternación. Indujo a Schiller a escribir estas líneas tantas veces citadas:

> Yo sirvo gustosamente a mis amigos pero, ay, lo hago con placer.
> Me asedia entonces la duda de si seré persona virtuosa.
> A lo cual se me responde:
> Seguramente tu único recurso es tratar de despreciarlos por entero,
> Y haz entonces, con aversión, lo que te ordena el deber.

Estas líneas resultan divertidas pero esconden la incapacidad de ver la diferencia entre la teoría de Wolff del querer en general y la doctrina kantiana de la voluntad pura con su idea de una voluntad electiva. Pasan por alto la distinción entre el interés práctico por el que actuamos —un interés que tiene primacía regulativa en la determinación de lo que nos es permisible— y las otras inclinaciones y afecciones que tenemos cuando actuamos. Estas afecciones pueden mostrarse en nuestra manera de actuar y nuestro semblante y nuestra expresión: hacemos nuestro deber alegre y gustosamente. Pero que hagamos nuestro deber no depende de estas afecciones. En las personas con una buena voluntad, no es necesaria la asistencia y cooperación de estas fuerzas psíquicas para que hagan su deber.

4. Las cuestiones del deber han de decidirse sólo por consideraciones de razón práctica, y debemos obrar movidos por nuestras inclinaciones sólo cuando veamos que las máximas que sugieren son permisibles según el procedimiento-IC. Sólo en este caso son adoptadas por la voluntad electiva de las personas que poseen un carácter plenamente virtuoso. Esto no significa que no debamos tener sentimientos y afectos, o que no debamos hacer nuestro deber alegre y gustosamente. Tampoco significa que el carácter virtuoso de las personas de buena voluntad sea siempre manifiesto y claro para que todos lo podamos ver. Lo que significa es que en tiempos difíciles, cuando adolecen, como el filántropo, de una insensibilidad mortal, todavía son capaces de hacer lo que exige el deber. Acaso sólo entonces sea claramente evidente su carácter virtuoso, lo cual no quiere decir en absoluto que no estuviera ahí antes.

Ha de admitirse que la exposición de Kant en I:10-12 (397-399) no es consistente. Lo que quiere es componer un argumento que presente la naturaleza de la ley moral tal como puede verse en nuestros juicios ordinarios del valor moral de las acciones. Quiere hacerlo centrándose en acciones que aceptamos que son conformes al deber pero que no se asientan en las inclinaciones de la persona. La persona puede haber sido en todo momento de un carácter plenamente virtuoso, pero sólo ahora,

por primera vez, podemos ver el hecho con claridad. El contraste esencial se da entre ser virtuoso en todo momento y que esta virtud se haga abiertamente manifiesta en circunstancias difíciles y penosas.

Con todo, Kant vacila en presentar así el asunto, especialmente en el segundo ejemplo del filántropo, y hace que el contraste sea entre alguien movido sólo por la inclinación natural —que se regocija haciendo felices a los demás, en cuanto que es su propia obra— y que nunca parece considerar la ley moral en absoluto, y alguien que, con gran esfuerzo, consigue obrar sólo por deber. Si, como parece, el filántropo es la misma persona en todo el ejemplo de I:11 (398-399), debe de haber sufrido alguna suerte de conversión de carácter. No debería permitirse que esta vacilación en la exposición de Kant oscureciera su doctrina principal de una voluntad pura con primacía regulativa del interés práctico puro. Yo no he dicho que la doctrina de Kant sea plenamente defendible, pero es perfectamente compatible con que hagamos nuestro deber de manera alegre y gustosa, con todos los afectos que adornan la vida humana. Sobre esto, véase la réplica de Kant a Schiller (*Rel* 6:23 y sig., n.).

KANT III

EL IMPERATIVO CATEGÓRICO: LA SEGUNDA FORMULACIÓN

§1. La relación entre las formulaciones

1. Para comprender cabalmente el imperativo categórico es preciso decidir cómo se relacionan las tres formulaciones del mismo. Como Kant enuncia de diferentes maneras cada formulación, en realidad hay tres familias de formulaciones. La última vez expuse el imperativo categórico mediante la fórmula de la ley de la naturaleza, y lo denominamos procedimiento-IC. Hoy nos plantearemos la cuestión de cómo se relacionan con él las otras dos formulaciones.

Al final del argumento central de la *Fundamentación* (II:12-71 [412-436]), Kant hace un repaso de las fórmulas y resume las principales conclusiones (II:72-79 [436-440]). Comienza este repaso diciendo que las tres maneras de representar el principio de la moralidad son, en realidad, tres formulaciones diferentes de precisamente la misma ley. Cada una de ellas contiene una combinación de las otras dos (72). Por otra parte, cuando Kant introduce la primera formulación (en 31 [421]), dice que sólo hay un único imperativo categórico.

Asumo, pues, que sólo hay un imperativo categórico con tres formulaciones que son de algún modo equivalentes. El problema es que esas formulaciones no son iguales. Concretamente, la segunda de ellas introduce conceptos nuevos y bastante diferentes. Reza así (II:49 [428-429]):

> Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio.

Sin duda alguna, necesitamos una explicación de cómo esta formulación, con sus tres conceptos de persona, de humanidad y del uso de la humanidad como un fin (un fin en sí mismo), puede ser equivalente a la primera y tercera formulaciones.

Está también la dificultad añadida de que, en sí misma, la discusión de II:46-49 (427-429) que precede a la segunda formulación es bastante

oscura. Yo creo que como mejor se entiende es a la luz de lo que Kant dice en otro lugar, es decir, de lo que dice en la *Fundamentación* I:1-7 (393-396) sobre el valor absoluto de una buena voluntad y del papel de la razón, así como lo que viene después en II:70-71 (435-436); 76-77 (437-438). Muy importante también es, tal como veremos, la *Doctrina de la virtud*.

2. Empecemos nuestra explicación de las relaciones entre las tres formulaciones examinando lo que dice Kant en su repaso de II:72-75 (436-437). Aquí, además de decir que estas formulaciones representan la misma ley, hace dos comentarios significativos.

En primer lugar, Kant dice que hay una diferencia entre las formulaciones que es más subjetiva que objetivamente práctica, lo cual sugiere que no hay una diferencia objetiva entre ellas. La finalidad de que haya varias formulaciones (y éstas en particular) es la de acercar la idea de la razón —es decir, la ley moral— a la intuición (según cierta analogía) y por ello al sentimiento. Al final de este repaso (II:75 [436-437]) dice Kant que si queremos dar a la ley moral acceso, o entrada, resulta útil subsumir una y la misma acción en las tres formulaciones, y «acercarla [la acción] así a la intuición», en cuanto ello sea posible.

El segundo comentario significativo que hace Kant en este pasaje es que es mejor, en el juicio moral, proceder siempre por el método más estricto y basarse en la fórmula universal del imperativo categórico: «Obra según la máxima que pueda hacerse a sí misma al propio tiempo ley universal». Esto lo interpreto en el sentido de que la base del método estricto es el propio imperativo categórico. No obstante, como somos seres finitos con necesidades, no podemos aplicar dicho imperativo a nuestras acciones directamente sino sólo después de haberlo interpretado a la luz de la fórmula de la ley de la naturaleza aplicando el procedimiento-IC. Por más que este procedimiento no es el imperativo categórico mismo, nos proporciona la expresión más conveniente del método estricto basado en él.

Así, cuando intentemos averiguar qué nos exige el imperativo categórico al examinar las máximas, siempre hemos de aplicar el procedimiento-IC. Las otras formulaciones no pueden añadir nada al contenido de dicho imperativo determinado de ese modo. No debemos entender esas otras formulaciones como si plantearan nuevas exigencias que no estuvieran ya planteadas por nuestra expresión más conveniente del método estricto: el procedimiento en cuatro pasos.

3. El sentido de las otras formulaciones es, pues, el de permitirnos contemplar el procedimiento-IC desde diferentes puntos de vista. Ésta es mi conjetura: en la primera formulación (en la que usamos la fórmula de la ley de la naturaleza) contemplamos la situación moral desde el

punto de vista del agente. En tanto que personas razonables y conscientes, debemos someter nuestras máximas racionales (incitadas, digamos, por nuestras inclinaciones en algún contexto de la vida cotidiana real o posible) a la prueba del procedimiento-IC. Al concebirnos como sometidos a exigencias morales, queremos comprobar si es permisible que obremos según nuestras máximas.

En la segunda formulación, empero, el imperativo categórico nos hace concebirnos, a nosotros mismos y a las demás personas, como afectados por la acción que nos proponemos llevar a cabo. Esto es, nosotros y los demás nos concebimos como pasivos; o, como lo expresa Kant, debemos usar la humanidad, tanto en nuestra persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin. En la tercera formulación (la de la autonomía) volvemos de nuevo al punto de vista del agente, pero esta vez no como alguien sometido a exigencias morales, sino como alguien que está, como si dijéramos, legislando una ley universal: aquí el procedimiento-IC se considera como aquel procedimiento, la adhesión al cual con plena inteligencia de su significado nos permite contemplarnos a nosotros mismos haciendo una ley universal para un posible dominio de los fines (no reino de los fines).

Esta interpretación se distancia del texto de Kant en un aspecto (aunque no creo que distorsione su nervio central). Él dice que las diversas formulaciones son equivalentes por cuanto cada una incluye a las otras dos. Pero si consideramos la ley de la naturaleza como el procedimiento más conveniente para determinar lo que el imperativo categórico nos demanda, las formulaciones segunda y tercera no son formas alternativas de especificar el mismo contenido, ni pueden añadir nada a dicho contenido. Antes bien, dependen del procedimiento-IC y de su contenido —la máxima aceptada por él— como algo ya establecido. Hoy nos encargaremos de ver hasta qué punto esta idea encaja con la explicación de Kant de la segunda formulación.

§2. Los enunciados de la segunda formulación

1. Hay cuatro enunciados de la segunda formulación que es útil que tengamos presentes. Tenemos, *primero*, el enunciado principal (II:49 [428-429]):

> Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio.

En el repaso de las formulaciones (II:74 [436]), Kant dice, *en segundo lugar*:

> Un ser razonable y racional* debe servir como fin por su naturaleza y, por tanto, como fin en sí mismo; y debe servir a toda máxima** de condición limitativa de todos los fines meramente relativos y caprichosos.

En II:77 (437-438), en el repaso del argumento entero, tenemos, *en tercer lugar*:

> Obra con respecto a todo ser razonable y racional —a ti mismo y a los demás— de tal modo que en tu máxima valga al mismo tiempo como fin en sí.

Esta formulación, dice Kant, es básicamente la misma que una *cuarta* (II:77 [437-438]):

> Obra según una máxima que contenga en sí al mismo tiempo su validez universal para todo ser razonable y racional.

2. Estos principios no son lo mismo, aunque podemos reconocer los tres primeros como variantes de la segunda formulación. Pero es de antemano sorprendente que Kant considere el cuarto como una forma de la segunda formulación, pues carece del vocabulario especial de los otros tres enunciados. No dice nada sobre usar la humanidad como un fin en sí. Lo hace así, pienso yo, porque, como veremos, parece cuadrar a la segunda formulación tal como la interpretaré yo, especialmente en su interpretación negativa.

Pese a las diferencias en sus formulaciones, hay dos cuestiones importantes que señalar en las dos primeras, dejando la cuarta a un lado.

Cada una de las tres variantes subraya que debemos usar la humanidad en nuestra persona y en las personas de los demás de una cierta manera: siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio. La segunda variante añade la idea de que, puesto que la natura-

* Me aparto aquí de la traducción de Morente porque Rawls empieza esta cita con «*A reasonable and rational being*», mientras que Morente empieza con un mero «el ser racional», fiel al «*das verünftige Wesen*» del propio Kant. La modificación se repite en las próximas citas de esta sección. *(N. del t.)*

** Vuelvo a apartarme de la versión de Morente en esta expresión («y debe servir a toda máxima», donde Morente dice «toda máxima debe servir de»), siguiendo la traducción inglesa utilizada por Rawls, porque de lo contrario no se entendería su argumentación subsiguiente. *(N. del t.)*

leza de un ser razonable y racional lo señala como un fin en sí mismo, dicha naturaleza debe servir de condición limitativa de todas las máximas en la consecución de fines meramente relativos y caprichosos, es decir, los fines de las inclinaciones y los intereses patológicos (*Gr* II:14n. [413]). Esta idea está también implícita en las otras variantes.

§3. Deberes de justicia y deberes de virtud

1. Quiero explicar lo que llamaré las interpretaciones «negativa» y «positiva» de la segunda formulación. Los términos «negativa» y «positiva» se toman de lo que Kant dice en sus comentarios al cuarto ejemplo (II:54 [430]) y de lo que dice en II:77 (437-438), a saber, que al pensar un fin no como algo a realizar sino como un fin autosostenido o independiente, debemos pensarlo sólo de modo negativo, esto es, como un fin contra el cual no debe obrarse nunca y que no debe, por consiguiente, considerarse nunca como mero medio.

Por razones ya discutidas, asumo que el procedimiento-IC es nuestra mejor forma de seguir el método estricto, por lo que deberíamos tomar como nuestra base la fórmula universal del imperativo categórico. Si esto es correcto, este procedimiento acepta sólo aquellas máximas obrar según las cuales respeta las condiciones enunciadas en las anteriores variantes de la segunda formulación. La pregunta es: ¿cómo debemos entender esto?

2. Como paso previo a la presentación de las interpretaciones negativa y positiva, debemos considerar primero el contraste entre los deberes de justicia y los deberes de virtud. Hay dos principios que Kant trata casi como si fueran casos especiales de la ley moral. Éstos son los principios de justicia y de virtud. El principio de justicia dice (*MdS* 6:231):

> Una acción es conforme a derecho [*recht*] cuando permite, o cuya máxima permite a la libertad del arbitrio de cada uno, coexistir con la libertad de todos según una ley universal.

El primer principio de la doctrina de la virtud dice (*MdS* 6:395):

> Obra según una máxima de *fines* tales que proponérselos pueda ser para cada uno una ley universal.

Una forma de ver la diferencia entre estos principios es considerando que en el principio de justicia, la cláusula «a fin de» en la máxima del agente es simplemente «a fin de promover mis intereses». La cláusula no desempeña ningún papel esencial, y el principio regula las acciones (ex-

<table>
<tr><td colspan="2">Deberes de obligación estricta</td><td colspan="3">Deberes de obligación amplia</td></tr>
<tr><td colspan="2">Deberes de justicia</td><td colspan="3">Deberes de virtud</td></tr>
<tr><td colspan="2" rowspan="2">Se aplican a los actos externos: obras y no fines</td><td colspan="2">Deberes de hacer o no hacer</td><td rowspan="2">Deberes de comisión</td></tr>
<tr><td>Actos externos</td><td>Actos internos</td></tr>
<tr><td colspan="4">Deberes de estricta exigencia</td><td rowspan="2">Deberes de amplia exigencia</td></tr>
<tr><td>Necesarios y suficientes</td><td colspan="3">Necesarios pero no suficientes</td></tr>
</table>

ternas), cualesquiera puedan ser nuestros fines e intereses. Los deberes de justicia se centran en lo que hacemos: en nuestras obras, no en nuestros fines. Pero en el principio de virtud, la cláusula «a fin de» es esencial; recordemos que, en la máxima de la ayuda mutua, adoptaba la forma: «a fin de que sus verdaderas necesidades [las de los demás] queden satisfechas».

3. Algunos contrastes entre deberes de justicia y deberes de virtud:

a) Kant concibe los deberes de justicia (aquellos especificados por un sistema de leyes justas) como deberes que pueden ser externamente legislados y exigidos, o impuestos sobre nosotros por los demás: por ejemplo, siendo sancionados mediante recompensas y castigos. Estos deberes sólo requieren actos específicos de diversa índole, que pueden realizarse por cualquier motivo, incluidos (como señalamos más arriba) los motivos egoístas de todo tipo. Véase el cuadro de esta página.

Por el contrario, los deberes éticos no pueden imponérsenos externamente; somos nosotros quienes debemos imponérnoslos (mediante legislación interna, como si dijéramos). Estos son deberes de perseguir ciertos fines mediante ciertos planes y de dar a esos fines un cierto peso en nuestras deliberaciones y conducta. Son, pues, deberes de actuar por un cierto motivo. Para Kant, actuar por un cierto motivo (*Bewegungsgrund*) no es más que contemplar un cierto fin, o estado de cosas, como aquello por mor de lo cual debemos seguir ciertos planes, y deliberar y obrar en consecuencia (II:46 [427-428]).

b) Se dice que los deberes de justicia son de obligación estricta, mientras que los deberes de virtud son de obligación amplia (*MdS*, Intro 6:390).

Esta diferencia se refiere a cómo se establecen y justifican los deberes en el esquema de Kant. De esta forma, los deberes de justicia se justifican mediante el principio de justicia y son así, por definición, de obligación estricta. En cambio, los deberes de virtud se justifican mediante el principio de virtud y son así, también por definición, de obligación amplia.

c) Kant distingue asimismo entre deberes de estricta y amplia exigencia. Esta diferencia se refiere a cómo se cumplen los deberes. Para cumplir deberes de estricta exigencia, debemos hacer o no hacer ciertos actos específicos. Por un lado, los deberes de amplia exigencia se cumplen adoptando y realizando planes de conducta que dan valor a la consecución de ciertos fines, a los que Kant llama «fines obligatorios». Los deberes básicos de virtud son de amplia exigencia: por ejemplo, el deber de cultivar nuestra perfección moral y natural. No pueden darse reglas específicas para hacer tal cosa. Lo que se necesita son planes generales cuya realización es asunto del juicio y el buen sentido.

Ahora bien, todos los deberes de justicia son deberes de estricta exigencia: quedan cumplidos simplemente con no realizar aquellos actos específicos prohibidos por la ley justa y con hacer lo que ésta específicamente exige. Nuestros motivos (fines a la vista) no cuentan, y basta con realizar actos específicos. Pero los deberes de virtud pueden también ser de estricta exigencia, aunque en un sentido más débil. Consideremos el deber de no quitarnos la vida: en la medida en que no me suicido, puede parecer que cumplo este deber. Pero aunque eso es necesario, no es suficiente. Además de ello, debo no suicidarme por la razón correcta (por extraño que parezca), a saber: no debo suicidarme porque dicho acto ha de evitarse como condición de, digamos, el cultivo de mi perfección moral y natural. Si yo no me quito la vida porque la ley castiga el suicidio, acaso borrando mi nombre de todos los registros públicos, y porque al ser un suicida mi glorioso nombre sería arrancado de todos los edificios públicos, entonces sólo en apariencia cumplo con mi deber. Parecidas consideraciones se pueden aplicar a otros deberes de virtud que exigen que evitemos ciertos actos: los que nos exigen no mentir o caer en el autoengaño, no escarnecer, etc. Todos éstos son casos en los que deben hacerse o no hacerse ciertas acciones, si es que han de lograrse los fines especificados por los deberes de virtud.

§4. ¿QUÉ ES HUMANIDAD?

1. Debemos ahora preguntarnos qué es humanidad y qué significa usarla, tanto en nuestra persona como en la persona de cualquier otro, como un fin en sí mismo. Si nuestra conjetura es correcta, lo que esto

significa se explica por las máximas aceptadas por el procedimiento-IC, toda vez que contemplamos dicho procedimiento desde el punto de vista de nosotros mismos y de los demás como personas afectadas por la acción que nos proponemos realizar y, por tanto, como personas pasivas.

Ahora bien, Kant entiende por humanidad aquellas de nuestras facultades y capacidades que nos caracterizan como personas razonables y racionales que pertenecen al mundo natural. Que tengamos humanidad significa que somos *vernünftig* a la vez que animamos un cuerpo humano: personas razonables y racionales situadas en la naturaleza junto con otros animales. Estas facultades incluyen, primero, las de la personalidad moral, que hace posible que tengamos una buena voluntad y un buen carácter moral; y, segundo, aquellas capacidades y habilidades que ha de desarrollar la cultura: mediante las artes y las ciencias y cosas similares.

Para confirmar esto, detengámonos en tres pasos de la *Doctrina de la virtud*. El término «humanidad» (*Menschheit*) aparece en muchos pasajes de esta obra (yo he contado veinte [acaso haya más] donde aparece [o alguna variante suya] una o más veces).[1] Creo que todos ellos confirman la anterior caracterización de humanidad. Dos ejemplos:

a) En *MdS* 6:387 y sig., Kant explica el concepto de perfección cualitativa que se usa para enunciar los diversos deberes que tenemos de perfeccionarnos. Dice que tenemos el deber de proponernos como fin la perfección del hombre en cuanto tal («propiamente hablando, la humanidad»). Estas perfecciones se encuentran en lo que podemos realizar con nuestras propias acciones, no en los dones que recibimos de la naturaleza. El deber de perfección tiene dos partes principales:

(i) el deber de cultivar nuestras facultades naturales, entre las cuales la facultad suprema es el entendimiento, como la facultad de tener y aplicar conceptos, entre los que se hallan los conceptos que pertenecen al concepto del deber. Tenemos, pues, el deber de elevarnos por encima del áspero estado de animalidad y realizar incluso más plenamente esa humanidad, que es la única por la que somos capaces de proponernos fines.

(ii) el deber de cultivar nuestra voluntad hasta la más pura intención virtuosa, en la que el motivo es obrar por un interés puro práctico en la ley moral, y en la que dicha ley es la regla de nuestras acciones.

De este modo, realizar nuestra humanidad es tanto como realizar nuestras facultades morales y nuestras capacidades naturales tal cual son expresadas en la cultura humana.

1. Además de los del índice de Gregor, añádanse éstos: 87 y sig. (423), 112 (445), 125 (455), 128 (458), 133 (462), 136 (465), 143 (470).

b) En la sección XII de la Introducción a la *Doctrina de la virtud*, Kant considera las bases psicológicas de nuestra receptividad al pensamiento del deber en general. Cree que hay ciertas disposiciones morales —sentimiento moral, conciencia moral, el amor al prójimo y el respeto por uno mismo— que son disposiciones naturales del ánimo a ser afectado por los conceptos del deber. Nadie tiene el deber de adquirir estas disposiciones naturales, ya que son disposiciones previas del sentimiento. Nuestra conciencia de estas disposiciones no tiene un origen empírico, sino que la tenemos sólo a partir del conocimiento de la ley moral y de sus efectos en nuestra sensibilidad. Kant llega a decir (*MdS* 6:400): «No hay ningún hombre que carezca por completo de sentimiento moral; porque en el caso de que careciera por completo de receptividad a esta sensación, estaría moralmente muerto, y si [...] la fuerza vital moral ya no pudiera estimular este sentimiento, la humanidad se disolvería en la mera animalidad». Podríamos decir así que humanidad es razón pura práctica animada. Kant llega a decir que igual que carecemos de un sentido especial para lo moralmente bueno y malo también carecemos de un sentido semejante para la verdad y la falsedad; en cambio, nuestro libre albedrío (*Willkür*) tiene una receptividad a ser movido por la razón pura práctica y sus principios, y esto es el sentimiento moral.

c) En §34, Kant dice que la naturaleza ha implantado en el hombre una receptividad a alegrarse con otros y sufrir con ellos, y que utilizar estos sentimientos como medio para fomentar la benevolencia activa y racional es un deber especial, aunque sólo condicionado, «que lleva el nombre —llega a decir (*MdS* 6:457)— de *humanidad* (*humanitas*): porque aquí el hombre no se considera únicamente como un ser racional, sino también como un animal dotado de razón».

Procede entonces a distinguir entre una humanidad situada en la facultad y la voluntad de compartir mutuamente los sentimientos, que es libre por estar basada en la razón práctica, y la mera receptividad al sentimiento común de alegría o de dolor, que no es libre sino mero sentimiento transmitido (como en el *Tratado* de Hume) (*MdS* 6:458). Kant piensa que tenemos un deber indirecto de cultivar los sentimientos compasivos naturales como sentimientos propios de nuestros deberes morales, y utilizarlos, conforme exigen esos deberes, como medios para participar en el destino de los demás. Esta activa «benevolencia* es ne-

* La traducción castellana de *MdS* que sigo (de A. Cortina y J. Conill) dice «filantropía». La cita completa es: «... la filantropía, que es necesaria por sí misma, aun sin tener en cuenta sus ventajas (para la felicidad), para representarse el mundo en su completa perfección como un hermoso todo moral». *(N. del t.)*

cesaria por sí misma para representarse el mundo en su completa perfección como un hermoso todo moral» (*MdS* 6:459; véanse 457-459). A partir de estos conocidos pasajes podemos interpretar la segunda formulación como sigue: Obra de tal modo que uses las facultades que constituyen tu humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio. Es decir, como facultades cuya realización y cuyo ejercicio son buenos en sí mismos; y, en el caso de las facultades morales de una buena voluntad, la única cosa absolutamente buena en sí misma en todo el mundo. He comprobado que los otros usos del término «humanidad» (II:51 [429], 53 [430], 55 [430-431], 70 [435], 78 [438-439]) encajan en esta interpretación.

§5. La interpretación negativa

1. Estamos ahora en situación de explicar las interpretaciones positiva y negativa, que pueden emparejarse, respectivamente, con el primer y segundo par de ejemplos. La interpretación positiva es bastante fácil de entender, así que empezaré por la más difícil interpretación negativa. Ésta dice, si nuestra conjetura es correcta, que el procedimiento-IC sólo acepta las máximas cuyas acciones derivadas de ellas respetan los límites establecidos por las personas razonables y racionales que han de ser tratadas como fines en sí mismas (II:77 [437-438]). ¿Cómo hemos de entender esta sugerencia?

Consideremos una vez más el ejemplo de la promesa (discutido en Kant II), sólo que esta vez como ilustración de la segunda formulación (II:52 [429-430]). Si asumimos que el conocimiento y las creencias operativas de las personas, así como sus circunstancias, son lo bastante similares como para que todas evalúen del mismo modo cualquier máxima (racional) propuesta, entonces una interpretación plausible sería la siguiente.

Kant dice que, en el caso de la falsa promesa, el receptor de la promesa tal vez no pueda aprobar la forma de actuar del prometiente. Cuando yo soy el que recibe la promesa, no puedo, en cuanto ser razonable, mantener o contener en mi persona el fin del prometiente. El texto de Kant es: «*ohne daß dieser* [el receptor de la promesa] *zugleich den Zweck in sich enthalte*».

Ahora bien, la expresión «*in sich enthalte*» suena tan forzada en alemán como la expresión paralela en castellano: no es natural en ninguna de ambas lenguas decir que se contienen en nuestras personas los fines de los demás. Nos sentimos tentados a traducir más idiomáticamente el

texto de Kant diciendo, por ejemplo, que el receptor de la promesa «comparte» el fin de la acción del prometiente, pero esto tiene engañosas connotaciones de acuerdo o consentimiento. Debemos adivinar lo que Kant tiene en mente, sin olvidar que en la cuarta formulación que vimos anteriormente, Kant usa la misma expresión, «*in sich enthalte*».

2. Interpreto el texto como sigue: si el receptor de la promesa hubiera de aplicar el procedimiento-IC a la máxima conforme a la cual actúa el falso prometiente, el primero la rechazaría, al igual que la rechazaría también el prometiente si siguiera dicho procedimiento. Cuando Kant habla de falta de acuerdo (en la segunda proposición de II:52 [429-430]), quiere decir que la máxima del prometiente no puede ser aprobada por el receptor de la promesa. Así, si uno y otro actúan según máximas que superan el procedimiento-IC, aceptarían y rechazarían las mismas máximas, con lo que ambos contendrían en sus personas (y, en este sentido, aprobarían) los fines (permisibles) del otro.

Si es correcta esta interpretación, podemos entender por qué en II:77 (437-438) Kant dice que:

> Obra con respecto a todo ser razonable y racional —a ti mismo y a los demás— de tal modo que en tu máxima valga al mismo tiempo como fin en sí.

es fundamentalmente idéntico a:

> Obra según una máxima que contenga en sí al mismo tiempo su validez universal para todo ser razonable y racional.

Aquí es la máxima la que contiene en sí (*in sich enhält*) su propia validez, lo que debe significar que toda persona razonable y racional que aplique el procedimiento-IC correctamente verá que la máxima lo supera y, por lo tanto, que todos pueden aprobarla.

3. Esta interpretación puede parecer un poco débil, incluso decepcionante. ¡Ciertamente, Kant quiere decir más cosas! De hecho, lo hace en la interpretación positiva de los deberes de virtud. Pero la interpretación negativa se ajusta bien al importante caso de los deberes de justicia. Que Kant está pensando en estos deberes en el ejemplo de la promesa lo muestra al decir que la exigencia de que los demás deben poder contener en su persona el fin de nuestra acción es violada incluso con más claridad en los atentados contra la libertad y la propiedad de los demás (los derechos del hombre). Porque en estos casos es claro que intentamos usar a los otros meramente como medios: sabemos perfectamente bien que no pueden aprobar nuestro fin; dejamos claramente de usarlos como fines contra los que nunca deberíamos actuar.

Huelga decir que los deberes de virtud también satisfacen esta interpretación, pues los otros pueden aprobar las máximas de los fines conforme a los cuales obramos cuando cumplimos nuestros deberes de virtud. La diferencia estriba en que, con esos deberes, también promovemos los fines ordenados por aquellas máximas; dicho de forma sumaria, cultivamos nuestra propia perfección moral y natural y promovemos la felicidad de los demás. En cambio, los deberes de justicia pueden cumplirse simplemente actuando dentro de los límites establecidos por un sistema justo de leyes, y ello aun cuando no hagamos más que perseguir nuestros propios intereses y seamos indiferentes a los de los demás. Los deberes de justicia no requieren sino que las máximas que gobiernan nuestras acciones externas puedan ser mutuamente aprobadas.

A modo de conclusión: la humanidad en nosotros no es más que nuestras facultades de la razón y el pensamiento, y del juicio y la sensibilidad moral. Tratar a las personas como fines en cuestiones de justicia —tratar la humanidad en ellos como un fin— y nunca solamente como un medio es comportarnos de forma que nuestra conducta sea públicamente justificable para la común razón humana, la suya y la nuestra, y ofrecer dichas justificaciones según lo exija la ocasión. Si además nos cuidamos de la justicia (hacemos del respeto al derecho de las personas nuestro fin y ampliamos nuestro concepto del deber más allá del concepto de lo debido [*MdS* 6:390 y sig.]), entonces actuamos siguiendo lo que Kant llama la obligación de virtud (*MdS* 6:410). Tomamos un interés práctico puro en asociarnos con los demás de modos que ellos puedan aprobar públicamente. Ésta es una idea muy importante.[2]

4. Todavía tenemos que considerar el primer ejemplo del suicidio (II:51 [429]). ¿Se le puede aplicar la interpretación negativa? Veamos el planteamiento más completo que hace Kant en *MdS* 6:422 y sig., donde escribe:

> El hombre no puede enajenar su personalidad mientras haya deberes, por consiguiente, mientras viva; y es contradictorio estar autorizado a sustraerse a toda obligación, es decir, a obrar libremente como si no se necesitara ninguna autorización para esta acción. Destruir al sujeto de la moralidad en su propia persona es tanto como extirpar del mundo la moralidad misma en su existencia, en la medida en que depende de él, mora-

2. La motivación subyacente a nuestro deseo de asociarnos con los demás de modos que ellos puedan aprobar públicamente, o de modos que puedan ser mutuamente justificados, tanto ante ellos como ante nosotros, es un supuesto básico del contractualismo de T. M. Scanlon. Véase su «Contractualism and Utilitarianism», en A. Sen y B. Williams (comps.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, págs. 103-128.

> lidad que, sin embargo, es fin en sí misma; por consiguiente, disponer de sí mismo como un simple medio para cualquier fin supone desvirtuar la humanidad de su propia persona *(homo noumenon)*, a la cual, sin embargo, le fue encomendada la conservación del hombre *(homo phaenomenon)*.

Yo no interpreto este pasaje en el sentido de que el suicidio es siempre malo. Antes bien, dice que siempre necesita una autorización moral, la cual no puede ser otorgada por los fines queridos por la inclinación natural. Las cuestiones casuísticas que Kant enumera en esta sección implican que dicha autorización puede ser otorgada por razones de obligación en conflicto (*MdS* 6:224); porque estas razones pueden ser a veces más fuertes que la razón para no quitarse la vida. ¡De lo contrario, las cuestiones enumeradas no serían tales cuestiones! Kant pregunta, por ejemplo, si es malo que un gran monarca (en referencia a Federico el Grande) lleve consigo un veneno para no verse obligado a aceptar condiciones de rescate perjudiciales para su patria, en el caso de ser capturado. Aunque la doctrina de Kant excluye el suicidio por razones basadas sólo en nuestras inclinaciones naturales, no está siempre prohibido sean cuales fueren las razones. Lo que se requiere son muy buenas razones basadas en fines obligatorios, fines que pueden entrar en conflicto en circunstancias particulares.

El difícil paso de *Gr* II:77 (437-438) también puede aplicarse al suicidio. Kant dice que un sujeto (persona) capaz de poseer una buena voluntad no puede subordinarse sin contradicción a ningún otro objeto. Yo pienso que Kant está invocando aquí la primacía del valor de la buena voluntad que hallamos en *Gr* I:3 (394). Cuando nos quitamos la vida por razones basadas en las inclinaciones naturales, subordinamos nuestras facultades morales a algo de valor meramente relativo. Esto, acaso piense Kant, es una contradicción en el orden de los valores. Lo cual encaja con lo que dice Kant sobre el suicidio en la *Doctrina de la virtud* que acabamos de citar.

Hay, sin embargo, una laguna importante. Todavía nos falta un argumento del tipo apropiado para la prohibición del suicidio que se base exclusivamente en el procedimiento-IC. Podemos decir, no obstante, que, de tener dicho argumento, sería entonces verdad que el suicidio encaja en la interpretación negativa. Significaría que la humanidad en nosotros —nuestra sensibilidad moral y nuestra facultad de la razón pura práctica— no podría aprobar nuestra acción suicida si estuviera motivada por nuestras inclinaciones naturales.

§6. La interpretación positiva

1. Ahora es claro el significado de la interpretación positiva. Usamos la humanidad tanto en nuestra persona como en la persona de cualquier otro como un fin en sí de forma positiva cuando promovemos conscientemente los fines obligatorios especificados por los deberes de virtud. Dicho brevemente, hacemos eso al esforzarnos por fomentar nuestra propia perfección (moral y natural) y la felicidad de los demás, donde dicha felicidad queda definida por sus fines permisibles (*MdS* 6:8; 450). Asumiendo que los deberes de virtud vienen dados por las máximas de los fines ordenados por el procedimiento-IC, la segunda formulación no añade nada al contenido de la ley moral tal como es determinado por el método estricto (II:74 [436]). Aporta otra forma de mirar el contenido de dicha ley, como si dijéramos, su materia (II:73 [436]).

Así entendida, la interpretación positiva hace hincapié en que hay fines objetivos: aquellos que son válidos para toda persona razonable y racional en el sentido de que toda persona semejante debe contar dichos fines entre los fines que debe promover. La ley moral, así, no sólo impone límites a los medios que podemos adoptar en la consecución de los fines permitidos por los deberes de justicia, sino que también hace que aceptemos ciertos fines como obligatorios. En pocas palabras: la ley moral determina los elementos de la materia de la voluntad pura, al igual que determina su forma (*MdS* 6:384 y sig.). Esto es importante en conexión con la teoría kantiana de la libertad: para que seamos enteramente libres, la razón pura práctica debe especificar al menos alguno de nuestros fines finales y debe también fijar límites a los medios que podemos usar para alcanzarlos. Que deba especificar *todos* nuestros fines finales es una cuestión difícil que analizaremos más adelante.

2. El término «humanidad» es apropiado tanto en la interpretación positiva como en la negativa: en la negativa porque son los seres razonables y racionales los que, por poseer humanidad, constituyen los límites contra los que no debemos actuar; en la positiva porque los fines obligatorios están íntimamente conectados con el bien de las personas humanas: más específicamente, con el cultivo de su perfección moral y natural y con la realización de su felicidad como es debido (como corresponde a sus fines permisibles). En cuanto consideramos los fines obligatorios como valores determinados asociados a las personas humanas, vemos cómo el bien de una persona razonable y racional (perfeccionada), que es feliz, es un fin en sí mismo. A este respecto, recordemos que en *Gr* I:1-3 (393-394) se dice que la perfección moral (una segura buena voluntad) es la forma suprema de valor intrínseco.

Además, la idea de una interpretación positiva y otra negativa de la segunda formulación la sugiere el hecho de que haya un contraste natural entre el primer y el segundo par de ejemplos. En el primer par, lo que se subraya es que no debemos usar la humanidad en nosotros mismos, o en la persona de los demás, como un mero medio para los fines queridos por nuestros deseos naturales. En el segundo par de ejemplos, en cambio, Kant subraya que debemos ir más allá de eso y hacer que nuestra conducta sea coherente con la humanidad en nuestra persona, es decir, debemos promover nuestra mayor perfección (moral y natural) y fomentar la felicidad de los demás. Kant establece un contraste intuitivamente natural entre los dos pares de ejemplos y utiliza las palabras «negativo» y «positivo» para expresar la diferencia. De ahí nuestra terminología.

Con frecuencia Kant expresa con más claridad una idea básica de la *Fundamentación* en una obra posterior. La siguiente cita es de la segunda *Crítica* 5:87:

> La ley moral es *santa* (inviolable). El hombre, en verdad, está bastante lejos de la santidad; pero la *humanidad* en su persona tiene que serle santa. En toda la creación puede todo lo que se quiera y sobre lo que se tenga algún poder, ser también empleado *sólo como medio*; únicamente el hombre, y con él toda criatura racional, es *fin en sí mismo*. Él es, efectivamente, el sujeto de la ley moral, que es santa, gracias a la autonomía de su libertad. Precisamente por ella toda voluntad, incluso la propia voluntad de toda persona, dirigida sobre esta misma, está limitada por la condición del acuerdo con la autonomía del ser racional, a saber, no someterlo a ninguna intención que no sea posible, según una ley que pueda originarse en la voluntad del sujeto *pasivo* [*leidenden*] mismo; no emplear, pues, éste nunca sólo como medio, sino al mismo tiempo también como fin [la cursiva en «pasivo», para *leidenden*, es mía].

Esto encaja en la interpretación propuesta, pues que un precepto de justicia o de virtud pueda originarse en la voluntad del sujeto pasivo lo establece el procedimiento-IC.

§7. Conclusión: comentarios sobre la *Fundamentación* II:46-49 (427-429)

1. Hay una dificultad con la interpretación sugerida de la segunda formulación que debemos afrontar. Concierne al hecho de que no se mencionan los pasajes II:46-49 (427-429), que preceden a la formulación. Pero, entonces, ¿qué sentido tienen para Kant?

Constituyen, en mi opinión, un comentario preliminar que prepara el camino a la idea de humanidad. Lo cual queda confirmado por su contenido. Así, II:46 (427-428) da una definición de la voluntad de un ser razonable y revisa diversas distinciones requeridas para dar cuenta de las acciones, distinciones tales como: fines objetivos frente a fines subjetivos; fundamentos subjetivos del deseo, o resortes* (*Triebfeder*) frente a fundamentos objetivos del querer, o motivos (*Bewegungsgründe*); fines subjetivos que descansan en resortes frente a fines objetivos basados en motivos válidos para todos los seres razonables. Tras distinguir los principios prácticos formales y materiales, Kant enuncia el tema principal, a saber, los fines materiales tienen sólo un valor relativo y no pueden fundar más que imperativos hipotéticos. En cambio, en II:47 (428) se nos dice que sólo algo cuya existencia tenga en sí misma un valor absoluto puede ser el fundamento de un imperativo categórico, esto es, de leyes universales prácticas.

A continuación, se explica, en II:48 (428), la idea según la cual los seres razonables son personas porque sus facultades morales de la razón y su sensibilidad moral los distinguen ya como fines en sí mismos —esto es, como cosas que no deben ser usadas sólo como medios— y, consecuentemente, en esa misma medida, imponen un límite a cómo pueden ser tratados. Las personas, pues, no tienen un valor simplemente relativo para nosotros; también son fines objetivos, es decir, cosas cuya existencia es un fin en sí misma. En este párrafo, Kant quiere distinguir entre nuestras facultades morales, por un lado, y nuestras inclinaciones como fuentes de las necesidades, por el otro, llegando incluso a decir (¡lo que, en verdad, es ir demasiado lejos!) que debe ser el deseo de todo ser razonable el librarse enteramente de las inclinaciones. Lo que quiere dejar sentado es que somos fines en nosotros mismos, no como sujetos de inclinaciones —de necesidades y deseos— sino en virtud de nuestra capacidad de tener una buena voluntad. Esto nos retrotrae a I:1-7 (393-396), esto es, al papel especial de la razón y a la idea de una buena voluntad como la única cosa absolutamente buena en sí misma.

2. Teniendo esto en mente, ¿cómo debemos entender el evidente argumento de II:49 (428-429) que precede al enunciado de la segunda formulación y que está basado en el principio según el cual la naturaleza razonable existe como un fin en sí misma? El argumento es tedioso, pero perseveremos. Pretende establecer que la naturaleza razonable es un fin en sí misma y, por consiguiente, que es un principio objetivo —válido para todo ser razonable— que la naturaleza razonable, ya pertenez-

* Rawls escribe «impulsos» (*impulsions*), aunque mantengo el término «resorte» preferido por García Morente. *(N. del t.)*

ca dicha naturaleza al agente ya a otro ser, debe ser considerada como un fin en sí misma. El razonamiento de Kant parece seguir los siguientes pasos (los asteriscos indican las premisas de Kant):

1. Sea *A* un ser (humano) razonable cualquiera (arbitrariamente elegido).

*2. Entonces *A* concibe necesariamente la naturaleza razonable de *A* como un fin en sí misma.

3. Así, la naturaleza razonable de *A* es un fin subjetivo para *A*. (Definición de fin subjetivo, II:46 [427-428].)

4. Pero, puesto que *A* es un ser razonable cualquiera (de 1), todo ser razonable concibe necesariamente su propia naturaleza como un fin en sí misma. (Generalización de 3.)

*5. Además, *A* concibe la naturaleza razonable de *A* como un fin en sí misma por las razones igualmente válidas por las que todo ser razonable asimismo concibe la naturaleza de *A* como un fin en sí misma.

6. Ahora bien, sea *B* cualquier ser razonable distinto de *A*. Entonces (de 5) las razones por las que *A* considera la naturaleza de *A* como un fin en sí misma son las razones igualmente válidas por las que *B* considera la naturaleza de *A* como un fin en sí misma; y viceversa.

7. En consecuencia (de 6), todo ser razonable concibe necesariamente la naturaleza razonable de los demás como un fin en sí misma. (Generalización de 6.)

8. Así, la naturaleza razonable es vista necesariamente como un fin en sí misma por todo ser razonable, por lo que es un principio objetivo el que todo ser razonable deba concebirla así. (Definición de principio objetivo, II:46 [427-428].)

3. Varios comentarios sobre este argumento. Contenida en las dos premisas, 2 y 5, hay una cuestión básica:

Las razones por las cuales *A* concibe o considera la naturaleza razonable de *A* como un fin en sí misma no son hechos sobre esta naturaleza que incluyan una referencia esencial a *A*. No es que sea la naturaleza razonable de *A* en lugar de la de *B* la que hace un fin en sí misma a la de *A*, sino que es la naturaleza razonable de algún ser razonable. A modo de ilustración: el hecho de que *A* tiene hambre provoca una razón por la que *A* toma algo de comer, pero no porque sea *A* quien tiene hambre, sino porque algún ser razonable tiene hambre y *A* está en una buena posición para asegurarle alimento a ese ser razonable, a saber, *A*.

Esta cuestión que acabamos de explicar puede sugerir un argumento que Kant no puede haber pretendido. Consideremos el siguiente razonamiento (he acortado un poco la presentación):

1. Cada ser razonable concibe necesariamente su propia naturaleza razonable como un fin en sí misma en el sentido de que necesariamente se considera a sí mismo como un sujeto de inclinaciones y deseos, cuya satisfacción es buena, y, por lo tanto, da razones por las que debe obrar de una forma y no de otra.

2. La satisfacción de sus propias inclinaciones es buena porque son las inclinaciones de algún ser razonable que es un fin en sí mismo.

3. Pero como esta consideración vale para cualquier ser razonable, vale para todos; así, las inclinaciones de todo ser razonable especifican razones igualmente válidas para cualquier otro ser razonable.

4. En consecuencia, la satisfacción de las inclinaciones y los deseos es, en general, buena; y tratar la naturaleza razonable como un fin en sí misma es considerar que las inclinaciones y los deseos de todos, incluidos los propios, definen razones *pro tanto* igualmente válidas para todos.

Ahora bien, los utilitaristas mantienen que el principio de utilidad, al tomar en cuenta los deseos e inclinaciones de todos con imparcialidad, trata a todos como fines en sí mismos y nunca sólo como medios. Tratar a las personas sólo como medios, dicen, es desatender sus deseos e inclinaciones, o no darles el debido peso. Menciono esta manera equivocada de interpretar el argumento de Kant para indicar lo que hay que evitar. Porque, al concebir a las personas como sujetos de deseos e inclinaciones y asignar valor a su satisfacción en cuanto tal, el utilitarismo (clásico) se opone a la doctrina de Kant en un nivel fundamental. Kant no puede haber entendido de este modo el argumento de II:49 (428-429); para él, sólo los deseos e inclinaciones permisibles —los que nos son sugeridos por las máximas aceptables para el procedimiento-IC— pueden especificar buenas razones.

Añado como *addendum*: la nota a pie de página de II:52 (429-430) merece nuestra atención. Aquí Kant repudia la insinuación de que la segunda formulación viene a ser lo mismo que el precepto *Quod tibi non vis fieri* (no hagas a los demás lo que no quieras que te hagan a ti).* Kant está pensando aquí en el enunciado negativo de la regla de oro, lo cual acaso sea significativo. Pero más relevante es su protesta en el sentido de que este precepto no es aceptable tal como está formulado, y así lo muestra su último comentario: parece que imagina al criminal convicto diciéndole al juez: «Si usted estuviera en mi lugar no querría que le sentenciaran, por lo tanto, etc.».

Lo que Kant debe de querer decir es que, para ser razonable, el criminal debe evaluar la acción del juez razonando de acuerdo con el pro-

* Rawls traduce todo el precepto latino, aunque el «*Quod tibi non vis fieri*» es sólo la mitad del mismo. *(N. del t.)*

cedimiento-IC y no de acuerdo con su propia situación de criminal ni su deseo de no ser castigado. Lo malo de la regla de oro (tanto en su versión negativa como en su versión positiva) es que, tal como está enunciada, permite que nuestras inclinaciones naturales y las circunstancias especiales desempeñen un papel impropio en nuestras deliberaciones. Pero al decir esto, Kant está diciendo que el procedimiento-IC determina cuál es su papel apropiado.

KANT IV

EL IMPERATIVO CATEGÓRICO: LA TERCERA FORMULACIÓN

§1. Cómo dar entrada a la ley moral

1. Recordemos nuestra conjetura sobre cómo se relacionan las tres formulaciones del imperativo categórico. La primera formulación especifica el procedimiento-IC por referencia a la fórmula de la ley de la naturaleza. Este procedimiento no es ni la ley moral ni el imperativo categórico, sino, como he sugerido, la forma más conveniente para nosotros de calcular, empezando por la fórmula universal del imperativo categórico considerada como el método estricto, lo que nos exige el imperativo categórico. Las segunda y tercera formulaciones no añaden nada al contenido de las exigencias morales especificadas por el procedimiento-IC; antes bien, disponen dos nuevos puntos de vista que lo complementan.

Así, en la primera formulación, contemplamos la situación moral desde el punto de vista del agente, y nos consideramos a nosotros mismos y a las otras personas como afectados por nuestra acción y, por tanto, como pasivos. La cuestión es cómo tratamos a la humanidad tanto en nosotros mismos como en los demás. En la tercera formulación, la de la autonomía, que discutiremos hoy, volvemos de nuevo al punto de vista del agente, pero esta vez considerando al agente no como alguien sujeto al imperativo categórico sino como alguien que, por así decir, legisla exigencias morales. Aquí el procedimiento-IC se ve como un procedimiento, la adhesión al cual con pleno conocimiento de su significado nos permite considerarnos a nosotros mismos como si legisláramos universalmente para un dominio posible de los fines.

2. Recordemos también que Kant dice en su repaso (en II:72-75 [436-437]) que hay una diferencia entre las formulaciones que es más subjetiva que objetivamente práctica. La razón de tener varias formulaciones es la de acercar una idea de la razón a la intuición (de acuerdo con cierta analogía) y así también al sentimiento. Al final del repaso, Kant dice que si se quiere dar acceso, o entrada, a la ley moral, es útil someter una y la misma acción a las tres formulaciones y, de este modo, en cuanto ello sea posible, «acercarla [la acción] a la intuición».

Puede que aquí el texto de Kant no transmita su entero significado. Pues, aunque no cabe duda de que el pronombre *sie* se consideraría normalmente como referido a la acción, anteriormente, en II:72 (436), dice que la ley moral es una idea de la razón, siendo el propósito de las diferentes formulaciones acercarla a la intuición. Así pues, «una idea de la razón» tal vez sea la mejor referencia para el pronombre (la «fórmula universal» de Paton es incorrecta). En cualquier caso, puesto que la ley moral es una idea de la razón (II:3 [407-408]; 72 [436]), la argumentación de Kant es que las tres formulaciones del imperativo categórico son más efectivas que cualquiera de ellas por separado para acercar esa ley como idea de la razón a la intuición, dándole así acceso o entrada.

3. Consideremos lo que Kant puede querer decir con eso de dar entrada a la ley moral. La última vez vimos que es un rasgo de nuestra humanidad el que tengamos ciertas disposiciones morales, tales como el sentimiento y la conciencia moral, el amor al prójimo y el respeto por nosotros mismos. Para la psicología moral de Kant es básico que cuanto más claramente se nos presente la ley moral como una idea de la razón y cuanto más claramente entendamos sus orígenes en nuestra persona como persona libre, con tanta mayor fuerza despertará nuestra sensibilidad moral (sin la cual estamos moralmente muertos [*MdS* 6:400]).

Por otra parte, Kant piensa que la ley moral puede movernos con tanta fuerza como para llegar a sobrepasar a todas nuestras inclinaciones naturales, incluso el mismo amor a la vida (*KP* 5:30). Lo que piensa, pues, es que las tres formulaciones, tomadas en conjunto, presentan más claramente la ley moral y nos revelan sus orígenes en nuestra persona, todo ello de tal modo que podemos sentirnos fuertemente motivados a obrar según dicha ley. De alguna forma, las tres formulaciones colaboran en la tarea de acercar una idea de la razón a la intuición mediante cierta analogía. Nuestro cometido es mirar la tercera formulación desde esta perspectiva para intentar entender cómo se acerca a la intuición una idea de la razón (aquí la ley moral) e identificar la analogía que Kant tiene en mente.

4. Menciono dos pasajes relevantes para lo anterior. En II:9 (410-411), Kant dice que una metafísica de las costumbres (una teoría de las leyes de la libertad y de los principios de una voluntad pura: los principios de la razón práctica [*Gr* Pról.:2-4 (387-388); 8-10 (389-391)]) no sólo es el sustrato teórico necesario de todo conocimiento claro de nuestros deberes, sino que también es de la mayor importancia para la verdadera realización de la ley moral. Y añade: «Pues la representación pura del deber, y en general de la ley moral [...], tiene sobre el corazón humano, por el solo camino de la razón [...], un influjo tan superior a todos los demás resortes que pudieran sacarse del campo empírico, que, cons-

ciente de su dignidad, desprecia estos últimos y puede poco a poco transformarse en su dueña».[1]

En la respuesta de Kant a Sulzer en II:9n. (411), dice que la instrucción moral popular fracasa porque no presenta los principios morales como principios de la razón *pura* práctica. La instrucción popular se asienta en una gran variedad de consideraciones que apelan a motivos de muchas clases. Kant piensa, en cambio, que la más vulgar observación muestra que «cuando se representa un acto de honradez realizado con independencia de toda intención de provecho en este o en otro mundo [...], deja muy por debajo de sí a cualquier otro acto semejante que esté afectado en lo más mínimo por un motor extraño, eleva el alma y despierta el deseo de poder hacer otro tanto».

La idea de Kant es la siguiente: cuando se nos presenta una concepción clara de la ley moral y la vemos ejemplificada en la vida de alguien, por primera vez nos hacemos conscientes de la dignidad de nuestra naturaleza como personas libres, razonables y racionales. De no ser por esta clara concepción de la ley moral como ley de la libertad y la conciencia de su poderoso efecto sobre nosotros como tal ley, Kant piensa que no sabríamos lo que somos: nuestra naturaleza como personas libres quedaría oculta a nuestros ojos. La clara comprensión y la conciencia de la ley moral es el camino de este autoconocimiento.

Todavía tenemos que discutir por qué piensa Kant que la ley moral es una ley de la libertad. Ahora bien, que el procedimiento-IC fuera capaz de exhibirla de este modo es la segunda condición que impusimos a una interpretación aceptable del imperativo categórico (la primera era la del contenido significativo). Volveremos sobre este asunto cuando discutamos el hecho de la razón.

2. La formulación de la autonomía y su interpretación

1. Empiezo enunciando tres variantes de esta formulación de las diez o así que se encuentran en II:55-80 (430-440). La primera expresa la autonomía como una idea de la razón (final de II:55 [430-431]; 57 [431-432]):

> *a*) [L]a condición suprema de la concordancia de la misma [la voluntad] con la razón práctica universal [...] [es] la idea de la voluntad de todo ser razonable y racional como una voluntad universalmente legisladora.

1. Vemos aquí un rasgo de lo que llamaré la psicología moral «maniquea» de Kant para diferenciarla de su psicología moral «agustiniana». Nos ocuparemos de estas psicologías más adelante en conexión con *La religión*.

como si esta totalidad de las máximas se transformara al mismo tiempo en leyes de la naturaleza. Aquí me baso en la variante de la tercera formulación, la *b*) de más arriba, que aparece en el repaso de las formulaciones en II:75 (436-437). Lo expreso de manera más completa como sigue:

> Obra siempre de tal modo que la totalidad de las máximas según las cuales obras sea tal que puedas considerar que tú mismo promulgas, mediante dichas máximas, un esquema unificado de preceptos morales públicos cuya aprobación por toda persona razonable y racional es consistente con su humanidad y produciría (en circunstancias favorables) un dominio de los fines.

Expresada de esta manera más completa, es obvio que esta formulación introduce un problema que Kant todavía no ha discutido explícitamente, a saber, el del conflicto de las razones de la obligación (*MdS* 6:224). Yo no consideraré aquí este problema. Asumamos simplemente que el procedimiento-IC puede ser formulado de tal forma que genera preceptos, o directrices, por referencia a los cuales es posible decidir, al menos con frecuencia, cuál de los diversos preceptos morales se apoya en las más sólidas razones de la obligación, en caso de que dichos preceptos entraran en conflicto en casos particulares. Dudo de que Kant tenga una explicación adecuada para este problema, y profundizar en él nos impediría abordar otras cuestiones más básicas.

§3. La supremacía de la razón

1. La discusión de Kant de la autonomía en II:55-60 (430-433) contiene dos importantes afirmaciones que deberíamos tratar de entender. La primera afirmación puede enunciarse como sigue (véase II:56 [431]): es precisamente porque podemos, por razonables y racionales, considerar que nosotros mismos legislamos el contenido del imperativo categórico (tal cual se nos aplica), por lo que estamos legítimamente sujetos a sus exigencias.

A partir de II:60 (432-433), esto puede expresarse así: sólo estamos sujetos a las leyes que nosotros, como seres razonables y racionales, podríamos haber hecho; y sólo estamos obligados a obrar de conformidad con una voluntad, que es la nuestra propia y que tiene, como fin de la naturaleza para ella, la función de legislar universalmente. Aquí explica Kant por qué usa el término «autonomía».

Finalmente, basándonos en II:78 (438-439): todas las personas, como fines en sí mismas, deben poder considerarse a sí mismas como legisla-

doras universales con respecto a cualquier ley a la que deben legítimamente estar sujetas.

2. Ahora bien, ¿por qué ha de decir Kant que sólo estamos obligados por una ley que podemos darnos a nosotros mismos? ¿Acaso es ésta una nueva idea no contenida ya en la visión de nosotros mismos como sujetos a la ley moral como ley de la razón (indirectamente representada por el procedimiento-IC)? ¿O podemos explicar la afirmación de Kant extrayendo lo que ya está implícito en lo que hemos dicho sobre cómo se relacionan las formulaciones? Su afirmación se entiende por sí sola toda vez que recordamos dos cuestiones que hemos asumido.

Una es que el procedimiento-IC determina íntegramente el contenido del imperativo categórico tal como se nos aplica, de tal modo que la totalidad de los preceptos (las máximas generalizadas del paso 2)) que superan dicho procedimiento define todas las normas a las que estamos legítimamente sujetos.

La otra cuestión es que mediante el procedimiento-IC es como podemos vernos a nosotros mismos como legisladores universales para un dominio de los fines y, por lo tanto, como legisladores para nosotros mismos como miembros de él.

En consecuencia, todas las normas morales a las que estamos legítimamente sujetos son normas que podemos considerar como legisladas por nosotros mismos en cuanto personas razonables y racionales. La afirmación de Kant es el resultado de cómo hemos supuesto que se relacionan la primera formulación y la tercera.

3. La segunda afirmación importante que Kant avanza es ésta (II:58 [432]): que una voluntad legisladora suprema (esto es, una voluntad no sujeta a ninguna otra voluntad superior o más autorizada) no puede depender ella misma de interés alguno. Kant quiere decir que una voluntad así no puede depender de intereses derivados de los deseos naturales, sino solamente de los intereses tomados en los principios de la razón práctica (*Gr* II:14n. [413]).

En II:60 (432-433) nos hacemos una idea de lo que quiere decir Kant: dice que hasta ahora los autores han considerado a las personas como si estuvieran sujetas a la ley moral de forma muy parecida a como están sujetas a la ley del Estado.

Se han preguntado qué intereses naturales, o qué inclinaciones, nos impulsan a obedecer a la ley moral o a la ley de la naturaleza entendidas como la ley de Dios conocida por la razón, la cual estamos obligados a obedecer en virtud de los mandatos de Dios. En su opinión, la ley moral es como la ley del soberano, que se hace cumplir mediante sanciones. La objeción de Kant es que estas sanciones nos llevan (en realidad, nos fuerzan [*KP* 5:146 y sigs.]) a obedecer a la ley moral no por ella misma sino

por algo más: nuestras vidas, nuestras propiedades o cualquier otra cosa que pudiéramos perder si caen sobre nosotros las sanciones que sostienen a la ley. Por el contrario, cuando la ley moral se exhibe adecuadamente ante nosotros sin los encantos del placer ni las amenazas del dolor, tomamos un interés práctico puro en ella. Y no necesita tales sanciones.

4. Lo que esto implica es algo verdaderamente fundamental, algo que no es fácil de expresar con claridad, a saber: la supremacía de la razón, en este caso de la razón pura práctica. En Kant I, dijimos que éste era uno de los temas principales de la filosofía moral kantiana. No es sorprendente que haya de salir aquí en conexión con la formulación de la autonomía.

Ahora bien, Cudworth y Clarke, y también Leibniz (según veremos), en cuanto racionalistas, también aceptan la supremacía de la razón. Pero esto lo expresan ellos diciendo que la razón de Dios es anterior a la voluntad divina y la gobierna. Como vimos, para Clarke el contenido de la razón de Dios, en la medida en que tiene que ver con lo justo y lo injusto, nos es conocido por intuición racional. Captamos ese contenido como dado por un orden moral previo e independiente que determina la adecuación de las cosas. Si bien la razón legisladora de Dios puede ser autónoma (si usamos aquí el lenguaje de Kant), a Clarke le resultaría impensable decir que nosotros somos autónomos, esto es, que sólo podemos estar obligados por una ley que nos damos a nosotros mismos como seres razonables y racionales o como miembros legisladores libres e iguales de un posible dominio de los fines. Pensaría que ésta es una doctrina radical e inquietante.

Para Kant, sin embargo, la razón de Dios es razón intuitiva y bastante diferente de la nuestra (*KU* §77). Sólo comprendemos nuestra humana razón, con sus diversas facultades y conceptos, principios e ideas, cosas éstas que discernimos reflexionando sobre nuestro pensamiento y nuestra facultad de juzgar. Es nuestra razón humana práctica la que debe tener supremacía en cuestiones morales; no tenemos acceso a una razón superior, más suprema. Lo radical es el puesto que concede Kant a la razón humana y el papel constructivista que para él tiene. Más adelante volveremos sobre estos temas.

§4. El dominio de los fines

1. Ahora que tenemos delante las tres formulaciones, estamos casi listos para discutir nuestra cuestión, a saber, cómo la ley moral, en cuanto idea de la razón, se acerca a la intuición mediante una analogía, y cuál es la analogía en que piensa Kant. Debemos, sin embargo, discutir pri-

mero lo que Kant dice sobre el muy importante concepto del dominio de los fines, particularmente en II:61-71 (433-436); 76-78 (437-439).

Kant introduce este concepto considerando que todo ser razonable y racional es autónomo y pertenece a un mundo moral, *mundus intelligibilis* (II:78 [438-439]), en virtud de su razón práctica. El dominio de los fines resulta ser un ideal (como dice Kant en II:63 [433]); y ello, como explicaré más tarde, es relevante. Dice Kant (II:61 [433]): «El concepto de todo ser razonable y racional, que debe considerarse, por las máximas todas de su voluntad, como universalmente legislador, para juzgarse a sí mismo y a sus acciones desde ese punto de vista, conduce a un concepto relacionado con él y muy fructífero, el concepto de un *dominio de los fines*».

2. Ahora bien, Kant entiende por dominio de los fines un enlace sistemático de personas razonables y racionales por leyes (morales) comunes; y yo creo que podemos suponer, aunque no lo haga explícito, que estas leyes son públicas y mutuamente reconocidas. Esto se sigue de la condición de publicidad del procedimiento-IC (II:4 [408]) junto con el conocimiento compartido de la naturaleza razonable de cada cual. La descripción de Kant del enlace sistemático no es fácil de interpretar. Dice (II:62 [433]): «Mas como las leyes determinan los fines, según su validez universal, resultará que, si prescindimos de las diferencias personales de los seres razonables y racionales y asimismo de todo contenido de sus fines privados, podrá pensarse un todo de todos los fines (tanto de los seres racionales como fines en sí, como también de los propios fines que cada cual pueda proponerse) en enlace sistemático».

Para entender lo que quiere decir Kant con un todo de los fines en enlace sistemático, también deberíamos tener en cuenta el siguiente párrafo. De este modo, como dice en él (II:63 [433]), el enlace sistemático característico de un dominio de los fines surge cuando todas las personas razonables y racionales se tratan a sí mismas y a las demás como tales personas y, por tanto, como fines en sí mismas. Por la segunda formulación, esto significa que cada cual no sólo persigue sus fines (permisibles) personales dentro de los límites de los deberes de justicia (los derechos del hombre) sino que también da un valor significativo y apropiado a los fines obligatorios ordenados por los deberes de virtud. Estos deberes, para enunciarlos sumariamente, son promover la propia perfección moral y natural y la felicidad ajena. Adicionalmente, cada cual tiene el fin de respetar los derechos de justicia, pues también esto es meritorio (*MdS* 6:390) y una obligación (no un deber) de virtud, conforme lo explica Kant (*MdS* 6:410).

Por la tercera formulación, Kant debe suponer que en un dominio de los fines cada uno reconoce a cada cual como alguien que no sólo cum-

ple con su obligación de justicia y sus deberes de virtud, sino que también, como si dijéramos, legisla leyes para su república. Pues todos saben que ellos mismos y los demás son razonables y racionales, y este hecho es mutuamente reconocido. Aunque este reconocimiento mutuo se sigue claramente de lo que dice Kant, y yo asumo que es un rasgo de un dominio de los fines, Kant no lo enuncia explícitamente. Si pensaba que no merecía la pena enunciarlo, por demasiado obvio, estaba equivocado: está renunciando a llamar explícitamente la atención sobre el reconocimiento mutuo de la ley moral en el papel público de la cultura moral de una sociedad. Hegel hará hincapié precisamente en este punto.

Lo que no está claro es por qué debemos hacer abstracción de las diferencias personales entre personas y del contenido de sus fines privados para concebir un todo de todos los fines en enlace sistemático. En Kant II, sugerí que esto podía interpretarse en el sentido de que han de imponerse ciertos límites a la información en el paso 4) del procedimiento-IC cuando el agente tiene que decidir entre mundos sociales ajustados. Ciertamente, Kant necesita introducir algunos límites semejantes. Pero, aun si correcta, esa conjetura no es pertinente para la cuestión que estamos tratando aquí, a menos que Kant quiera decir que despejar el desorden de esas diferencias facilita que captemos lo que encierra la estructura de un dominio de los fines. Esto parece insatisfactorio: ¡debe de querer decir algo más! Pero ¿qué?

3. Un rasgo esencial de un dominio de los fines es la condición de pertenencia como miembro, tal como se discute en II:68-71 (434-436). Esta condición no es otra que la personalidad moral o las facultades de la razón práctica. Kant distingue entre las cosas que tienen un precio de mercado (las que responden a las inclinaciones y necesidades humanas) y las que tienen un precio de afecto (las que dan satisfacción al juego, sin fin alguno, de nuestras facultades mentales). Entonces introduce el concepto de dignidad. Únicamente la personalidad moral tiene dignidad (II:70 [435]): «La moralidad es la única* condición bajo la cual un ser razonable y racional puede ser fin en sí mismo; porque sólo por ella es posible ser miembro legislador en el dominio de los fines».

Alternativamente, es la personalidad moral, como la capacidad de tener una buena voluntad, la que nos hace fines en nosotros mismos y especifica la condición de nuestra pertenencia como miembros al dominio

* Esta cita que transcribe Rawls empieza así: «*Morality is the only condition*», donde supuestamente «*only*» corresponde —en imposible traducción— a la conjunción *nun* del original alemán, que dice: «*Nun ist die Moralität die Bedingung...*». Mejor sería obviar, como hace Morente, dicha conjunción y decir simplemente: «La moralidad es la condición...». *(N. del t.)*

de los fines. Kant dice en II:67 (434) que, a menos que podamos considerar que la voluntad de una persona razonable tiene la necesidad práctica de legislar universalmente, esa persona no podrá ser concebida como un fin en sí misma. Esto lo repite en II:77 (437-438), 78 (438-439).

En II:71 (435-436), Kant afirma que lo que explica el supremo prestigio del valor de una buena voluntad, o como dice aquí, «de los sentimientos morales buenos o de la virtud», es precisamente que nos capacita para participar en la legislación universal: es esto lo que nos hace aptos para ser miembros de un posible dominio de los fines. Al final de II:71 (435-436) dice: «La autonomía es, pues, el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza razonable y racional».

Así, el fundamento de la dignidad es la capacidad de legislar universalmente y de obrar según el principio de autonomía. Esta autonomía refleja la autonomía (o la supremacía) de la razón pura práctica.

4. De este modo, es en virtud de la capacidad de tener una buena voluntad por lo que cada persona tiene dignidad. Esto no significa que todas las personas tengan igual valor ni que sean, por tanto, iguales en este sentido, pues no hay ninguna medida de la dignidad. Antes bien, todas tienen dignidad, y esta dignidad tiene la fuerza de incluir a todas las personas como miembros de un posible dominio de los fines. También libra al valor de las personas de toda comparación con los valores relativos y subordinados de las cosas (II:48 [428]).

Tampoco necesitamos dar un significado a las comparaciones en punto a dignidad entre las diferentes personas: estando todos incluidos como personas razonables y racionales en un posible dominio de los fines, todas las cuestiones que surjan sobre cómo comportarnos con las personas quedan establecidas por la ley moral (cuyo contenido nos lo especifica el procedimiento-IC). Ahora bien, en la aplicación de dicho procedimiento, el peso que debemos dar al valor absoluto de una buena voluntad no ocupa un lugar especial. El peso le viene dado por el deber amplio de promover nuestra perfección moral y por el deber de no poner obstáculos a la promoción de la perfección moral de los demás. Lo que pretendemos al deliberar es satisfacer las exigencias que el imperativo categórico nos impone. El valor absoluto de una buena voluntad no ha de considerarse, al modo de una concepción teleológica, como el valor supremo que hay que maximizar.

Esto no disminuye en lo más mínimo el papel fundamental que desempeña el valor absoluto de la buena voluntad. Significa tan sólo que hemos de entender su importancia de una manera especial. No es un valor supremo que haya de ser buscado por encima de cualquier otra cosa. Está más bien a nuestras espaldas y cumple dos funciones: primera, expresa la concepción de Kant de la dignidad de las personas como seres

capaces de buena voluntad e identifica a aquellas a las que se aplica la ley moral y a las que debemos considerar como miembros de un dominio de los fines. La capacidad de poseer una buena voluntad define a la aristocracia de la humanidad. La segunda función, según discutimos en Kant I, es que es central para su idea del sentido de la vida humana y aun de la misma creación. Señala uno de los aspectos religiosos de su doctrina moral.

§5. Cómo acercar la ley moral a la intuición

1. Al final de nuestra discusión de la crítica de Hume al intuicionismo racional de Clarke, hablé de la aparente incapacidad de la concepción de Clarke de explicar convincentemente cómo la adecuación de las cosas se conecta con las metas y los propósitos últimos de la vida humana y con nuestra psicología moral en general. Dicho de otra forma, en vista del papel central de los valores morales en nuestra vida, ¿cómo explican estas adecuaciones su importancia? No dijimos que Clarke no pudiera dar una respuesta; dijimos sólo que no parecía darla.

Por el contrario, cuando concluimos la discusión de Hume, observamos que él sí que intentaba responder a la cuestión análoga que surgía a propósito de su doctrina del sentido moral. Respondía diciendo que su doctrina es reflexivamente estable, esto es, cuando entendemos las bases de nuestro sentido moral —cómo se conecta con la simpatía y las propensiones de nuestra naturaleza, y con el contenido de nuestros juicios morales—, confirmamos que se deriva de una fuente noble y generosa. Esta autocomprensión, piensa Hume, hace más sólido nuestro carácter moral y nos revela la felicidad y la dignidad de la virtud. A su entender, esto es una ventaja de su concepción sobre las de Clarke y Hutcheson, pues en estas doctrinas la adecuación de las cosas, o el sentido moral, sigue siendo algo opaco que no tiene ninguna conexión inteligible con lo que en la vida humana es de importancia capital.

Ahora bien, podemos suponer que a Kant se le plantea una dificultad similar. ¿Por qué, después de todo, habríamos de tomar mayor interés en los principios de la razón pura práctica, tal cual los concibe Kant, que en la adecuación de las cosas de Clarke? Lo que queremos entonces es saber si Kant tiene una respuesta inteligible y plausible para esta cuestión. Él piensa que la tiene, y yo voy a indicar en qué parece consistir.

2. Empezaré con algunas cuestiones preliminares. Antes discutimos la afirmación de Kant según la cual el propósito de tener diferentes formulaciones del imperativo categórico era acercar a la intuición una idea

de la razón.[2] Pero dejamos sin decidir lo que eso podía significar. Ahora intentaré clarificar este asunto, apoyándome en lo que ya hemos dicho sobre las tres formulaciones.

La idea de la razón a la que se refiere Kant en II:72 (436) es, con seguridad, la ley moral (o, como él dice, el principio de la moralidad). Ahora bien, para Kant un ideal (a diferencia de una idea de la razón) es la concepción de una cosa individual (un particular), determinable y aun determinado por una idea de la razón (*KR* B596). La humanidad es una idea de la razón, y una concepción de un ser humano perfecto, determinado por dicha idea, es un ideal, si bien semejante ser humano ideal existe, por supuesto, sólo en el pensamiento.

Así, pues, Kant dice que el sabio estoico es un ideal de hombre en completa conformidad con la idea de la sabiduría (*KR* B597). En II:63 (433) indica que el dominio de los fines también es un ideal de la razón y, como tal, lo es de un particular. Este particular es la república moral formada por todas las personas razonables. Sus miembros tienen fijada una buena voluntad y cumplen todos sus deberes de justicia y de virtud.

Una última cuestión antes de que empecemos a atar cabos: una intuición es para Kant la conciencia o la experiencia de un particular, de una cosa individual. Esta cosa puede ser bastante abstracta, como en el caso de la intuición pura de (el único) espacio y de (el único) tiempo en el que se ordena nuestra experiencia de los objetos y de nosotros mismos en nuestro mundo social.

3. Teniendo esto en cuenta, digamos que podemos acercar la idea de la razón (la ley moral) a la intuición usando las tres formulaciones del imperativo categórico para dilucidar el ideal de un dominio de los fines, es decir, para dilucidar la concepción de una república moral ordenada en un enlace sistemático de fines gracias a las acciones de sus miembros en la medida en que éstos observan las exigencias del imperativo categórico. (Como siempre, suponemos que dichos miembros siguen el procedimiento-IC como la expresión más conveniente de ese imperativo.) Ni que decir tiene que esto no incorpora la idea de la razón a la intuición, pues ello es imposible.

Como mucho, podemos aproximarnos, en el pensamiento y en cualquier cosa existente, a una idea de la razón. De todas formas, la idea es acercada a la intuición en el sentido de que el dominio de los fines, como

2. Recordemos que hemos enunciado estas formulaciones valiéndonos de la fórmula de la ley de la naturaleza; y que distinguimos entre la ley moral, el imperativo categórico y el procedimiento-IC como tres cosas diferentes. Tomando la fórmula de la ley universal del imperativo categórico como base del método estricto (II:75 [436-437]), el procedimiento-IC, decimos, expresa este imperativo del modo más conveniente para nosotros.

ideal, es la concepción de un particular. La concepción de dicho dominio se vuelve mucho más determinada toda vez que comprendemos los procedimientos que informan el pensamiento de sus miembros y los diversos deberes y obligaciones que reconocen como vinculantes.

Todavía debemos preguntar por qué esto habría de acercar al sentimiento una idea exigida por la ley moral. Además, ¿cuál es la clase de sentimiento que tiene Kant en mente? La respuesta es similar a lo que dice en II:9 (410-411), que ya hemos considerado. Del mismo modo que la representación, o un modelo, de una acción moralmente digna hecha por consideración inconmovible a las exigencias de la ley moral, sin mezcla alguna de interés propio, eleva el alma y despierta en nosotros el deseo de poder hacer otro tanto, así también el ideal de un dominio de los fines (como concepción de un mundo moral particular) despierta en nosotros el deseo de ser miembros de ese mundo. Tenemos una concepción de lo que significaría ser miembros de esa república y de cómo sus miembros se comportan los unos respecto de los otros. Por ejemplo, una cosa que nos sorprende es que desean actuar, y de hecho actúan, de tal modo que pueden justificarse mutuamente sus acciones. (Según vimos la última vez, esto es una consecuencia de la segunda formulación.)

4. Según esta interpretación, pues, el pensamiento de Kant es el siguiente: las tres formulaciones trabajan conjuntamente para proporcionar los conceptos y principios necesarios para elaborar la concepción de un dominio de los fines. Ahora esta concepción empieza a ser lo bastante completa como para que podamos formarnos una concepción de nosotros mismos como miembros de dicho mundo, y esa concepción más determinada de una sociedad posible remueve nuestra sensibilidad moral mucho más profundamente que el imperativo categórico por sí solo en su primera formulación. Los principios de la razón práctica han quedado ahora enlazados para encajar en una concepción de un dominio de los fines que incluye una concepción de nosotros mismos como miembros del mismo. El entender estas concepciones hace posible el deseo dependiente de concepciones de ser tal persona. Porque ahora tenemos una concepción de nuestras relaciones con los demás así como de nosotros mismos como autónomos y de todos como seres con igual estatus arraigado en nuestra razón pura práctica y en nuestra sensibilidad moral. Este estatus viene expresado por la idea de la aristocracia de la humanidad. Promover este autoconocimiento como el fundamento de dicho deseo dependiente de concepciones es una de las aspiraciones de la filosofía moral (I:20-22 [403-405]).

Hay, pues, tres formas en que podemos usar lo de acercar la ley moral como idea de la razón a la intuición. Podemos dar tres formulaciones del procedimiento-IC; podemos usar estas formulaciones y las exigencias que

imponen para determinar cómo se comportan los miembros de un dominio de los fines (como una república moral particular) entre sí; y, finalmente, podemos presentar modelos morales, esto es, personas que exhiben, en su vida y en sus acciones, en un alto grado, cuando no en el más alto, conductas que se realizan únicamente por mor del deber, sin los atractivos del placer y la gloria y frente a grandes peligros y la muerte.

Kant cree que hacer estas cosas despierta en nosotros (dadas nuestras facultades de la razón y nuestra sensibilidad moral) un interés puro práctico en la ley moral y sus exigencias. Como dice en la Metodología de la segunda *Crítica*, es el modo en que «se pueda proporcionar a las leyes de la razón pura práctica *entrada* [*Eingang*] en el ánimo del hombre e *influencia* [*Einfluss*] sobre las máximas del mismo; es decir, como se pueda hacer de la razón práctica en el sentido objetivo razón práctica también en el sentido subjetivo» (las cursivas son de Kant) (*KP* 5:151). Esto se consigue porque ahora vemos lo que para la vida humana significa seguir a la razón pura práctica: nos hacemos conscientes del contenido de su objeto prácticamente necesario —el dominio de los fines—, así como del ideal de vida humana que expresa. El resultado es un deseo dependiente de concepciones de ser miembros de dicho dominio. Que esto es así es un hecho de las personas en cuanto razonables y racionales y en tanto que animan a un cuerpo humano.

§6. ¿Cuál es la analogía?

1. Finalmente, ¿en qué analogía piensa Kant en II:72 (436) cuando habla de acercar una idea de la razón a la intuición de acuerdo con cierta analogía? Una analogía es, sin duda, considerar un precepto moral como una ley de la naturaleza en la primera formulación del procedimiento-IC. Pero él se refiere a una analogía de mayor alcance en varios lugares (II:57 [431-432]; 72 [436]; 76 [437]; 78 [438-439]) y también en otras obras. En la segunda *Crítica* la encontramos enunciada de forma particularmente completa.

Vimos que en el procedimiento-IC, en los pasos 3) y 4), se supone que todas las personas en el mundo social ajustado obran conforme al precepto general del paso 2) como si fuera una ley de la naturaleza. Ahora bien, en cuanto consideramos a la ley moral como una totalidad de dichos preceptos (en consonancia con la variante de la tercera formulación que llamamos la de la determinación integral), vemos por qué Kant dice en *KP* 5:43:

> Esta ley (la ley moral) debe proporcionar al mundo de los sentidos, como naturaleza sensible (en lo que concierne a los seres racionales), la

> forma de un mundo del entendimiento [...] sin romper, sin embargo, el mecanismo de aquélla [la naturaleza sensible]. Ahora bien, naturaleza, en el sentido más general, es la existencia de las cosas bajo leyes. La naturaleza sensible [de seres razonables en la naturaleza] [...] es la existencia de los mismos bajo leyes empíricamente condicionadas. [...] La naturaleza suprasensible de esos mismos seres es [...] su existencia, según leyes que son independientes de toda condición empírica, y por consiguiente, pertenecen a la *autonomía* de la razón pura.

2. Quizá sea ésta la analogía. En la ciencia perseguimos el ideal de unificación del conocimiento del entendimiento mediante la idea regulativa de la unidad sistemática. Al hacerlo, asumimos que la naturaleza está ordenada como si fuera el resultado de la razón pura realizando en el mundo la más alta unidad sistemática (*KR* B670-696). De similar manera, ordenamos nuestro mundo social obrando según preceptos morales válidos como si éstos fueran leyes de la naturaleza. En este caso, es nuestra razón pura práctica la que ordena el mundo social al introducir un enlace sistemático en un todo de los fines. Al dar a nuestro mundo social la forma de un mundo del entendimiento, se acercan los principios de la razón pura práctica al sentimiento y se les da acceso a nuestra sensibilidad moral. Ahora tomamos un interés práctico puro en esos principios, lo que les otorga una influencia sobre nuestras máximas.

Finalmente, advirtamos el contraste fundamental que establece Kant unos párrafos más adelante (*KP* 5:44) entre un orden de la naturaleza según leyes naturales y un orden de la naturaleza con la forma de un mundo del entendimiento. Es el siguiente:

> Así, pues, la diferencia entre las leyes de una naturaleza a la cual está sometida la voluntad y las de una naturaleza que está sometida a una voluntad (en consideración de aquello que tiene relación con sus libres acciones) descansa en que, en aquélla, los objetos tienen que ser causa de las representaciones que determinan la voluntad, pero en ésta la voluntad debe ser causa de los objetos, de tal modo que la causalidad de esta causa tiene su fundamento de determinación exclusivamente en la facultad pura de la razón, que por eso puede ser llamada también razón pura práctica.

Volveremos sobre estas cuestiones más adelante, ya que el contraste que establece aquí Kant está relacionado con una diferencia fundamental entre la razón teórica, que se ocupa del conocimiento de los objetos dados, y la razón pura práctica, que se ocupa de la producción de los objetos de acuerdo con una concepción de dichos objetos (*KP* 5:15, 16, 63-65, 89 y sig.).*

* Antes de proseguir, el lector debería tener en consideración las dos lecciones sobre Leibniz. *(N. de la comp.)*

KANT V

LA PRIMACÍA DE LO JUSTO Y EL OBJETO DE LA LEY MORAL*

§1. INTRODUCCIÓN

1. Hoy, tras nuestra breve ojeada a Leibniz en las dos lecciones precedentes, volvemos a Kant. En la discusión sobre Leibniz, me centré en dos cuestiones principales: primero, su perfeccionismo metafísico y, segundo, su concepción de la libertad tal como queda establecida en su teoría de la verdad como predicado contenido en el sujeto. Sobre estos dos asuntos, como veremos, Kant tiene visiones harto diferentes. Las diferencias de Kant con respecto al perfeccionismo metafísico se tornarán evidentes hoy y el próximo día, cuando consideremos la primacía de lo justo y lo que yo denominaré el constructivismo moral de Kant. Estos términos no son convencionales a la hora de describir la doctrina de Kant, mas espero que irán quedando claros a medida que avancemos.

Recordemos algunos extremos sobre cómo había que entender el procedimiento-IC. Podemos verlo como el intento de Kant de formular una representación procedimental de todos los criterios relevantes para guiar nuestro razonamiento moral si dicho razonamiento ha de ser válido y sólido. Ese procedimiento representa, de forma procedimental, todas las exigencias de la razón práctica, no de la teórica. Dicho muy brevemente, la razón práctica tiene que ver con la producción de objetos de acuerdo con una concepción de dichos objetos, mientras que la razón teórica tiene que ver con el conocimiento de objetos dados (*KP* 5:14 y sig., 65 y sig., 89 y sig.). La razón práctica presupone a la razón teórica en el sentido de que el procedimiento-IC da por sentado un trasfondo ya establecido de creencias y conocimientos comunes sobre el mundo. Así, al decidir en el paso 1) si una máxima es racional, y al evaluar en el paso 4) los mundos sociales ajustados, se les supone a los agentes un conocimiento considerable, un conocimiento que es público y mutuamente compartido. O, al menos, eso es lo que yo he asumido.

* Antes de proseguir, el lector debería tener en consideración las dos lecciones sobre Leibniz. La discusión que sigue presupone cierta familiaridad con ellas. *(N. de la comp.)*

2. Ahora bien, no deberíamos pensar que el procedimiento-IC es un modelo de un supuesto proceso de razonamiento que hacemos consciente y explícitamente cada vez que surgen cuestiones morales. A mi juicio, lo que dice Kant (véase *Gr* I:20-22 [403-405], por ejemplo) es que nuestro razonamiento moral (cuando es válido y sólido) satisface las exigencias del procedimiento sin ser consciente y explícitamente guiado por él. En la vida cotidiana, la gente no tiene un conocimiento explícito de dichas exigencias; ni necesita conocerlas para razonar correctamente. El objetivo de Kant no es enseñarnos lo que es justo e injusto: eso ya lo sabemos. Antes al contrario, considera que el valor de la comprensión filosófica de la ley moral consiste en asegurar con mayor firmeza que la aceptemos, revelándonos cómo arraiga en nuestra personalidad; personalidad que es autónoma y tiene facultades morales que nos hacen miembros legisladores libres e iguales de un posible dominio de los fines. Conjeturé en la primera lección sobre Kant (§2.4) que él también quería hallar una forma de reflexión moral que pudiera ser usada razonablemente para calibrar la pureza de nuestros motivos, y asumo que, a su entender, el procedimiento-IC es una forma de hacerlo. Este objetivo, sugería yo, estaba conectado con su pietismo. Presumiblemente, una de las virtudes del procedimiento-IC es que no alienta la obsesiva preocupación por la pureza que Kant encontraba ofensiva en el pietismo del Fridericianum.

Así entendido, entonces, el procedimiento-IC no pretende enseñarnos lo que es justo e injusto más de lo que el *Begriffsschrift* de Frege pretende enseñarnos cómo razonar con los conceptos «si-entonces», «y», y «no», o «algunos» y «todos». También aquí sabemos ya cómo hacer eso. Pero, en cambio, la teoría de la cuantificación junto con la lógica de segundo orden y la teoría de conjuntos (incluida la teoría de la prueba y de modelos) nos permite descubrir cosas sobre la matemática y sobre la naturaleza del conocimiento matemático. El teorema de Gödel es un ejemplo obvio. Lo que Frege, en su caso, quería mostrar era que Kant, aunque tenía razón al pensar que la geometría es sintética *a priori*, estaba equivocado al pensar lo mismo de la aritmética. Frege quería mostrar que las verdades de la aritmética no dependen de la forma de la intuición sensible sino que son derivables de la lógica y de las definiciones sin más, y que son, en ese sentido, analíticas.

De modo análogo, como ya he dicho, yo creo que Kant consideraba que el valor de poseer una representación procedimental de la ley moral radica en lo que revela sobre dicha ley y sobre nosotros; en particular, lo que revela sobre nuestras personas, nuestra libertad y nuestro estatus en el mundo. Prepara el camino para un tipo de autoconocimiento que sólo la reflexión filosófica sobre la ley moral y sus raíces en nuestras perso-

nas puede iluminar. Sea como fuere, ésta será la idea que me guíe a partir de ahora. Así, el tratamiento que haré de las cuestiones de la primacía de lo justo y el constructivismo moral, del hecho de la razón y la ley moral como ley de la libertad, y de otras cuestiones también, tendrá como referencia los rasgos del procedimiento-IC anteriormente expuesto. Esos rasgos nos ayudarán a explicar cómo entiende Kant estas grandes cuestiones.

§2. Las tres primeras de las seis concepciones del bien

1. A fin de explicar la primacía de lo justo y el dominio de los fines como el objeto *a priori* de la ley moral, primero distinguiré seis concepciones del bien en la doctrina de Kant. Estas concepciones están construidas en una secuencia, una detrás de otra, cada una de ellas derivada de la precedente. Esta secuencia puede presentarse haciendo referencia al procedimiento-IC, ya que cada concepción desempeña una función en conexión con uno de sus cuatro pasos. Determinar estas funciones es una forma instructiva de ordenar tales concepciones y clarificar las relaciones entre ellas.

También nos permite entender lo que queremos decir al llamar al dominio de los fines el objeto necesario de una voluntad determinada por la ley moral, así como qué significa decir de este dominio que es un objeto dado *a priori* a dicha voluntad pura. Dice Kant (*KP* 5:4): «Las ideas de *Dios* y de la *inmortalidad* no son [...] condiciones de la ley moral, sino sólo condiciones del objeto necesario de una voluntad determinada por esa ley [...]; así pues, de esas ideas también podemos afirmar que no *conocemos* ni *penetramos*, no digo tan sólo la realidad, sino ni siquiera la posibilidad. Pero, sin embargo, son ellas las condiciones de la aplicación de la voluntad, moralmente determinada, a su objeto que le es dado *a priori* (el supremo bien)».

Aquí llama Kant bien supremo a este objeto *a priori*. En este punto hay una complicación que, por el momento, resolveré de forma algo arbitraria. Para nuestros propósitos aquí, consideraré que este objeto *a priori* es el dominio de los fines tal como aparece en la *Fundamentación*, de tal modo que la concepción de este dominio y la de su realización (parcial) están entre las concepciones del bien que hay que examinar. Dejo de lado lo que Kant denomina bien supremo en el pasaje citado hasta que lleguemos a los postulados de la fe práctica, conforme aparecen en la dialéctica de la segunda *Crítica* (y en otros sitios). Yo creo que el dominio de los fines como objeto *a priori* de la ley moral y el bien supremo son concepciones harto distintas con funciones diferentes en el

pensamiento de Kant. Pero las diferencias entre ellos plantean difíciles cuestiones de interpretación; más adelante explicaré por qué les doy el tratamiento que les doy.

2. La primera de las tres primeras concepciones del bien viene dada por lo que podemos llamar «razón empírica práctica irrestricta». Este nombre indica el hecho de que no hay restricciones sobre la información a disposición de agentes sinceros y racionales tanto para formar sus concepciones de la felicidad como para formular sus máximas particulares: todos los particulares relevantes sobre sus deseos, habilidades y situaciones, así como las alternativas disponibles, se suponen conocidos.

Ahora bien, esta primera concepción del bien es una concepción de la felicidad que está organizada por el (y no por un particular) imperativo hipotético. Esta concepción puede estar conectada con el paso 1) del procedimiento-IC, pues hemos asumido que la máxima en este paso es la máxima de agentes racionales y sinceros. Suponemos además que un agente racional tiene en cada momento una concepción racional de la felicidad. Así pues, la máxima satisface los diversos principios de la deliberación racional que caracterizan al imperativo hipotético. Llamemos a estos principios «lo racional».

Subrayo la distinción entre el imperativo hipotético, considerado como una familia de principios de deliberación racional, y los imperativos hipotéticos particulares, los cuales son racionales cuando satisfacen esos principios dadas las circunstancias y los intereses del agente. Entre los principios de la deliberación racional están: adoptar los medios más eficaces para los propios fines; elegir la alternativa con mayores probabilidades de éxito; perseguir el fin más inclusivo (asumiendo que cada principio tiene una cláusula *ceteris paribus* adecuada). Esta distinción es parecida a la que antes hicimos entre el imperativo categórico, como un imperativo que incluye todos los criterios relevantes de la razón pura práctica, y la totalidad de imperativos categóricos particulares (preceptos generalizados en el paso 2)) que superan la prueba del procedimiento-IC.

3. La segunda concepción del bien es la de la satisfacción de lo que yo he llamado «verdaderas necesidades humanas». Yo creo (como dije en Kant II) que en el paso cuarto del procedimiento-IC necesitamos alguna idea semejante para dar contenido a la voluntad del agente considerado como razonable y racional. De lo contrario, el agente que aplica el procedimiento no puede comparar los mundos sociales ajustados emparejados con diferentes máximas. Habría que decir que también puede servir alguna otra concepción además de la de las verdaderas necesidades humanas, o que incluso sería mejor. La cuestión es que el pensamiento de Kant parece exigir aquí alguna enmienda.

En principio, podríamos pensar que la comparación de los mundos sociales ajustados puede hacerse sobre la base de la concepción de la felicidad que tiene el agente. Pero, aun si el agente sabe cuál es esa concepción, sigue habiendo una seria dificultad, pues Kant supone que los diferentes agentes tienen diferentes concepciones de la felicidad. A su entender, la felicidad es un ideal, no de la razón, sino de la imaginación (*Gr* II:25 [417-419]), por lo cual nuestra concepción de la felicidad depende de las contingencias de nuestra vida y de los modos particulares de pensar y sentir que desarrollamos conforme nos hacemos adultos. De este modo, si se usan las concepciones de la felicidad para juzgar los mundos sociales en el paso 4), entonces el que una máxima supere el procedimiento-IC dependerá de la persona particular que lo aplica.

Ahora bien, es probable que esa dependencia amenace al pensamiento de Kant. Porque si el que sigamos el procedimiento-IC no conduce al menos a un acuerdo aproximado sobre qué máximas superan el procedimiento cuando lo aplicamos inteligente y escrupulosamente partiendo de la misma información, entonces la ley moral carece de contenido objetivo, donde por contenido objetivo hemos de entender lo siguiente. Recordemos que una máxima que es racional para un agente particular es válida para ese sujeto (agente), con lo que es subjetivamente válida; mientras que un precepto moral (en el paso 2)) que supera el procedimiento-IC es válido para todos los agentes razonables y racionales, con lo que es objetivamente válido. Así pues, decir que la ley moral tiene contenido objetivo no es más que decir que tiene un contenido especificado por los preceptos morales que son aproximadamente los mismos para todos los agentes razonables y racionales (y sinceros), y públicamente reconocibles (aunque quizá no reconocidos ahora) por estar basados en razones suficientes.

Obsérvese que esta segunda concepción del bien basada en las verdaderas necesidades humanas es una concepción especial expresamente diseñada para ser usada en el paso 4) del procedimiento-IC. Está formulada para satisfacer una necesidad de la razón,[1] a saber, la necesidad de que la ley moral tenga suficiente contenido objetivo. Cáigase en la cuenta de que esta concepción, a diferencia de la primera, es restringida, esto es, incorpora las restricciones sobre la información a que están sometidos los agentes en el paso 4).

1. Kant se refiere a la idea de una necesidad de la razón en *KP* 5:4 y sig., 125 y sig., 141-146, y en 142n. y 143n. Véase también «Orientation in Thought», 8:136-142, en *Political Writings*, trad. de H. B. Nisbet, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, págs. 240-245. Más adelante volveremos sobre esta idea.

4. La tercera concepción del bien es el bien como satisfacción en la vida cotidiana de (lo que Kant llama) fines permisibles (*MdS* 6:389), esto es, fines que respetan los límites de la ley moral. Como vimos en Kant III, son estos fines solos los que definen la felicidad de los demás, felicidad que debemos promover mediante los deberes de virtud. De este modo, debemos revisar, abandonar o reprimir los deseos e inclinaciones que nos suscitan máximas racionales y sinceras en el paso 1) y que son rechazadas por el procedimiento-IC. No debemos equilibrar la fuerza e importancia que para nosotros tienen nuestros deseos naturales con la fuerza e importancia que para nosotros tiene el interés puro práctico que tomamos en obrar según la ley moral (para este interés, véase *Gr* II:14n. [413]). La primacía de lo justo excluye enteramente dicho equilibrio, tal como discutiremos un poco más adelante.

Cuando quiera, pues, que nuestra máxima es rechazada, debemos reconsiderar el curso de acción que nos proponíamos llevar a cabo, ya que en este caso es rechazada la pretensión de satisfacer los deseos en cuestión. En este punto, es claro el contraste con una doctrina moral teleológica como el utilitarismo, pues para Kant la concepción de los fines permisibles presupone que la ley moral y los principios de la razón pura práctica están ya operativos. Por otro lado, el utilitarismo clásico arranca de una concepción del bien, como el placer o la felicidad o la satisfacción del deseo, las preferencias o los intereses; y puede imponer también la condición de que estos deseos, preferencias o intereses sean racionales. (Deseos, preferencias e intereses no son la misma cosa, pero no entraré en ello.) La cuestión es que en una doctrina teleológica se propone una concepción del bien que es anterior a, e independiente de, lo justo (o de la ley moral); así, por ejemplo, el utilitarismo define lo justo como la maximización del bien (entendido como felicidad, pongamos por caso, o como satisfacción de las preferencias racionales), y el valor moral del carácter depende de que, digamos, nos lleve con garantías a hacer lo que es justo.[2]

En cambio, en la doctrina de Kant, la racionalidad irrestricta, o lo racional, está determinado por, y absolutamente subordinado a, un procedimiento que incorpora las constricciones del procedimiento-IC, o lo que yo llamaré «lo razonable». Este procedimiento es el que especifica las concepciones admisibles del bien y sus fines permisibles.

2. Aquí hay muchas posibilidades. Una de ellas es la teoría de Sidgwick (*Methods of Ethics*, Libro III, cap. 12) según la cual el valor moral viene determinado por la utilidad marginal de la práctica de alabar o censurar ciertos rasgos del carácter.

§3. Las segundas tres concepciones del bien

1. La primera de las tres concepciones restantes del bien es la concepción de la buena voluntad. Ésta es la concepción kantiana del valor moral: una voluntad enteramente buena es el bien supremo (aunque no el completo) de las personas y sus caracteres en cuanto razonables y racionales. Este bien consiste en un deseo de orden superior, firme y resuelto, o, por utilizar el término de Kant, un interés puro práctico que nos hace tomar un interés en obrar según el deber (*Gr* II:14n. [413]).

Aquí podemos hacer una distinción: tenemos verdadera pureza de voluntad cuando siempre podemos obrar como lo exige el deber por interés puro práctico, por mucho que el cumplir con nuestro deber se oponga a nuestros deseos e inclinaciones naturales (*KP* 5:155 y sig., 159 y sig.). En este caso, el interés puro práctico es siempre lo bastante fuerte por sí mismo como para asegurar que obramos movidos por (y no sólo de acuerdo con) las demandas del deber incluso en situaciones extremas: por ejemplo, cuando somos amenazados de muerte por el príncipe si no levantamos falso testimonio contra un hombre honrado. Tenemos una buena voluntad cuando hacemos todo lo que está en nuestra mano por llegar a ser alguien con una voluntad pura, esto es, alguien que siempre puede obrar, en cuestiones de deber, movido por un interés puro práctico. Podemos tener una buena voluntad, así definida, aunque no lleguemos a conseguir una voluntad pura.[3]

Kant sostiene, pues, que los otros intereses e inclinaciones, cuando también nos mueven a hacer lo que el deber exige, no menoscaban el valor moral de nuestra acción o la pureza de nuestro carácter siempre que se cumplan dos condiciones. Éstas son:

i) que cuando se trata de cuestiones de deber, decidamos el caso enteramente por consideración al deber, dejando a un lado todas las razones de interés e inclinación;

ii) que nuestro interés puro práctico en obrar por consideración al deber sea lo bastante fuerte por sí mismo como para asegurar que hacemos lo que debemos. Sólo cuando nuestro interés puro práctico no es lo bastante fuerte como para asegurar eso, y se necesitan esos otros motivos para que obremos adecuadamente, no llega nuestra voluntad, o nuestro carácter moral, a ser enteramente buena.

3. Véase también «Theory and Practice, Pt. I», 8:284 y sig. (Nisbet: 69 y sig.) (trad. cast.: *Teoría y práctica*, Madrid, Tecnos, 1986).

A este respecto observa Kant que acaso necesitemos el apoyo de lo que llama libre simpatía por las acciones según principios morales (*MdS* 6:457). Aunque, por supuesto, esta libre simpatía no es un defecto —antes bien, hemos de cultivarla—, necesitarla para obrar rectamente muestra una falta de pureza en nuestro carácter, lo cual es un defecto. Esto se debe en parte a que no podemos contar siempre con el apoyo del sentimiento de libre simpatía para hacer lo que debemos; por ello, el que nos comportemos como debemos depende, al menos en cierto grado, del azar. Esto muestra que no hemos alcanzado todavía la libertad de la cual somos capaces.

De Kant I:§7, recordemos los dos papeles que desempeñaba el concepto de buena voluntad en la doctrina de Kant: primero, como un valor absoluto e incomparable cuya realización da sentido a la vida humana y hace de la humanidad el fin final de la creación (*KU* §84 y la nota a pie de página); y, segundo, como un valor tal que el que tengamos facultades de la razón y sensibilidad moral para realizar una buena voluntad es la condición de que seamos miembros de un posible dominio de los fines y señala el ámbito de aplicación de la ley moral

2. La siguiente concepción del bien es el bien como el objeto de la ley moral, que considero que viene dada por el ideal de un dominio de los fines, tal cual se analizó dicho ideal en Kant IV. Este objeto ideal no es más que la concepción del mundo social que surgiría (al menos bajo condiciones razonablemente favorables) si todos siguiéramos la totalidad de preceptos que resultan de la correcta aplicación del procedimiento-IC.

Como se dijo antes, a veces Kant se refiere al dominio de los fines como el objeto necesario de una voluntad que es determinada por la ley moral o, alternativamente, como un objeto que es dado *a priori* a una voluntad determinada por dicha ley (*KP* 5:4). Lo que, a mi entender, quiere decir Kant aquí es que el dominio de los fines es un objeto (ideal) —un mundo social— cuyas constitución y regulación morales son determinadas por la totalidad de los preceptos que superan la prueba del procedimiento-IC (cuando dichos preceptos son ajustados y coordinados por el requisito de determinación integral; *Gr* II:75 [436-437]).

Dicho de otra forma, el ideal de un dominio de los fines no es un mundo social que pueda describirse antes e independientemente de los conceptos y principios de la razón pura práctica y del procedimiento por el que se aplican. Ese dominio no es un objeto (ideal) descriptible ya dado —un mundo social— cuya naturaleza determina el contenido de la ley moral. Éste sería el caso, por ejemplo, si dicha ley se entendiera como una ley que expresa lo que debe hacerse a fin de producir una bue-

na sociedad cuyas naturaleza e instituciones están ya definidas antes e independientemente de la ley moral.

3. Finalmente, está la concepción kantiana del bien completo. Es éste el bien que se alcanza cuando se realiza el ideal de un dominio de los fines y cada miembro no sólo tiene una buena voluntad sino que también ha conseguido la felicidad, en la medida en que lo permiten las condiciones de la vida humana. Debemos añadir esta salvedad por cuanto el ideal de un dominio de los fines es un ideal de la razón, y como tal no puede ser plenamente realizado. De igual modo, la felicidad debe venir determinada por la consecución de fines que respetan las exigencias de la ley moral y son, por lo tanto, fines permisibles. Asumo que es razonable intentar aproximarse a este bien completo (así entendido) en el mundo natural, al menos bajo condiciones razonablemente favorables. Al hacerlo, no nos convertimos en visionarios sin sentido del realismo, de lo que es de hecho posible. Un dominio de los fines es en ese sentido un bien natural, un bien por el cual podemos razonablemente luchar por conseguir (aunque nunca lo consigamos plenamente) en el orden de la naturaleza.

Kant afirma (como indicamos más arriba) que en el bien completo, la buena voluntad es el bien supremo, es decir, debemos tener una buena voluntad si los otros bienes que disfrutamos han de ser verdaderamente buenos y nuestro disfrute de ellos, plenamente adecuado. Esto se aplica en particular al bien de la felicidad, ya que Kant piensa que sólo el tener una buena voluntad puede hacernos plenamente dignos de la felicidad. Es éste un tema recurrente en su doctrina. Kant también cree que dos bienes tan diferentes en su naturaleza y en sus fundamentos en nuestras personas, como una buena voluntad y la felicidad, son inconmensurables. Al decidir qué hacer, no debemos sopesarlos frente a frente; con que sólo mantengamos la relación de estricta primacía del uno sobre el otro, pueden combinarse en un bien unificado y completo. Más adelante volveremos sobre esta idea.

§4. Autonomía y heteronomía

1. Tras este recorrido por las seis concepciones del bien, consideremos lo que dice Kant sobre la autonomía y la heteronomía de las concepciones morales (*Gr* II:81-88 [441-444]; *KP* 5:41). Piensa que su doctrina es la única que presenta la moralidad como autónoma y no como heterónoma. Dice Kant (*Gr* II:81 [441]):

> Cuando la voluntad busca la ley, que debe determinarla, en *algún otro punto* que no en la aptitud de sus máximas para su propia legislación uni-

> versal y, por tanto, cuando sale de sí misma a buscar esa ley en la constitución de alguno de sus objetos, entonces prodúcese siempre *heteronomía*. No es entonces la voluntad la que se da a sí misma la ley, sino el objeto, por su relación con la voluntad, es el que da a ésta la ley. Esta relación, ya descanse en la inclinación, ya en representaciones de la razón [*Vorstellungen der Vernünft*], no hace posibles más que imperativos hipotéticos: «debo hacer algo *porque quiero alguna otra cosa*» (las cursivas son de Kant).

Lo que aquí está en juego para Kant es la supremacía de la razón. La razón pura práctica no puede tomar sus directrices de ningún objeto, ni siquiera de una idea racional que se presenta como objeto a la razón. Pensemos en las ideas racionales de lo justo y lo bueno que descansan en la razón divina y que se presentan como objetos a nuestra razón. Yo creo que Kant quiere decir más bien: «Debo hacer algo porque quiero —a partir del interés puro práctico— los principios de la razón pura práctica; y no porque quiero alguna otra cosa, aunque esa otra cosa estuviera basada en ideas racionales». (Huelga decir que no debe estar basada en la inclinación.)

Dicho de otra forma: la razón pura práctica debe construir su propio objeto a partir de sí misma. Promover ese objeto mediante el interés puro práctico no supondrá un imperativo hipotético. Por eso añade, tras las líneas que acabamos de citar, que un imperativo categórico «debe hacer abstracción de todo objeto, hasta el punto de que este objeto no tenga sobre la voluntad el menor *influjo*, para que la razón práctica (voluntad) no sea una mera administradora de ajeno interés, sino que demuestre su propia autoridad imperativa como legislación suprema» (la cursiva es de Kant).

2. Quizá pueda expresarse el problema de esta forma: en vez de partir de una concepción del bien dada independientemente de lo justo, partimos de una concepción de lo justo —de la ley moral— dada por la razón pura (que no empírica) práctica. Establecemos entonces, a la luz de esta concepción (usando el procedimiento-IC), qué fines son permisibles y qué preceptos morales determinan nuestros deberes de justicia y de virtud. A partir de ellos, elaboramos los ordenamientos sociales que son correctos y justos.

Podríamos decir que una concepción moral no consiste en dar vueltas en torno del bien como si fuera un objeto independiente, sino en torno de una concepción (formal) de lo justo (junto con una concepción [formal] de la buena voluntad), como algo construido por nuestra razón pura práctica y en lo que debe encajar cualquier bien permisible. O bien, como lo expresa Kant cuando explica lo que denomina «la paradoja del método» en una crítica de la razón práctica (*KP* 5:62 y sig.): «A saber: *que el concepto de lo bueno y lo malo tiene que ser determinado, no antes*

de la ley moral (para la cual ese concepto parecía deber ser colocado como fundamento), sino sólo (como aquí ocurre) después de la misma y por la misma». (Kant escribe en cursivas toda esta frase.)

Kant cree que, una vez que partimos del bien como un objeto dado previa e independientemente, la concepción moral debe ser heterónoma. Es por eso por lo que, en este caso, la razón pura práctica no es, como debería ser, su propia autoridad soberana en cuanto legisladora suprema (que es la expresión que usa Kant en *Gr* II:81 [441]). Heteronomía significa precisamente esa falta de autoridad imperativa.

Ahora bien, en la frase en cursiva de arriba, el concepto de bien y mal debería entenderse en sentido amplio, de tal forma que incluyera tanto lo moralmente bueno como lo justo. Esto queda claro por la argumentación de Kant en la Analítica II de la segunda *Crítica*. Así, tan cierto es que habrá heteronomía en el perfeccionismo metafísico de Leibniz (con su concepción de un orden moral anterior dado a nuestra razón y por ella conocido) como que la hay en el naturalismo psicológico que subyace a la doctrina humeana de la simpatía como base de la moral. En estas doctrinas, lo que determina nuestra voluntad es la concepción de un objeto dado, no un objeto (por ejemplo, el dominio de los fines) desarrollado a partir de los principios que se originan en nuestra razón práctica.

3. Consideremos con más detalle por qué Kant piensa que el perfeccionismo es una forma de heteronomía (*Gr* II:85 [443]). Ya que su pensamiento está expresado con más amplitud en su segunda *Crítica* (5:41), resumo aquí su argumento. Empieza diciendo que el perfeccionismo se basa en la razón porque la perfección, como carácter de las cosas, sólo puede pensarse o conocerse mediante la razón. Los conceptos de perfección los divide Kant en teóricos y prácticos: la perfección teórica no es más que la perfección de cada cosa en su especie (perfección trascendental) o la perfección de una cosa sola como cosa en general (perfección metafísica). Estas formas de perfección, piensa Kant, son irrelevantes para la razón pura práctica, por lo que se vuelve hacia la perfección práctica.

Ahora bien, para Kant, el concepto de perfección en su sentido práctico no es más que el encaje o la adecuación de una cosa a todas las clases de fines. Así, la perfección característica de los seres humanos es el desarrollo de habilidades y talentos disciplinados que nos capacitan para realizar nuestros fines (apropiados). La perfección suprema en la sustancia (esto es, en Dios), cuando se la contempla desde un punto de vista práctico, es la suficiencia de Dios (a la vista de la omnisciencia y omnipotencia de Dios) ante todos los fines en general. Para Kant, la dificultad con el perfeccionismo como doctrina moral es evidente: sólo cuando los fines están ya dados puede el concepto de perfección ayudar

a determinar la voluntad. En ausencia de un criterio previo sobre fines apropiados, el perfeccionismo es indeterminado o, como dice Kant (en *Gr* II:85 [443]), vacío e indefinido. Dado que deben encontrarse los fines para completar el perfeccionismo, éste resulta ser, después de todo, una variante del principio de felicidad, con lo que cae en la heteronomía.

4. Hay dos razones por las que esta crítica del perfeccionismo no alcanza a exhibir toda la fuerza de la doctrina kantiana de la autonomía. La primera es que da a entender que el fallo del perfeccionismo es que es vacío o indeterminado, es decir, que presupone ciertos fines dados. Esto sugiere que, si los fines requeridos fueran dados por un objeto especificado por una idea racional de un orden moral previo, entonces Kant no tendría objeción alguna. Pero no es el caso. Siempre que el objeto es previo a la razón práctica misma, y especifica un contenido o un fin que ha de ser promovido mediante sus principios, Kant dice que surge la heteronomía.

Esta idea debe ser entendida en toda su extensión. Dice que ni existe ni subsiste *ningún* objeto semejante, ya sea el ser supremo, ya un orden moral de valores dado (como quedaría ejemplificado, digamos, por las relaciones entre las ideas platónicas o por las ideas que descansan en la razón divina), ya un orden de la naturaleza, ya la constitución de la naturaleza humana, ya la economía psíquica de nuestros sentimientos naturales y las leyes de la armonía de nuestras inclinaciones y necesidades. El sentido radical que Kant da a la autonomía es que cualquier objeto de esa índole supuestamente independiente debe ser primero juzgado, por así decir, ante el tribunal de los principios con suprema autoridad de la razón pura práctica antes de que podamos sancionar su razonabilidad. De lo contrario, nuestra razón pura práctica pierde su autoridad imperativa como suprema legisladora.

5. Yo creo que un segundo defecto en la explicación de Kant de por qué el perfeccionismo es heterónomo se desprende de sus observaciones en *Gr* II:88 444, donde dice:

> Ya sea que el objeto determine la voluntad [dondequiera que un objeto de la voluntad se pone por fundamento para prescribir a la voluntad la regla que la determina], como sucede en el principio de la propia felicidad, ya sea que la determine por la razón dirigida a los objetos de nuestra voluntad posible en general, en el principio de la perfección, resulta que la voluntad no se determina nunca a sí misma inmediatamente por la representación de la acción, sino sólo por los motores que actúan sobre la voluntad en vista del efecto previsto de la acción: *debo hacer algo, porque quiero alguna otra cosa* [...] resulta que quien propiamente daría la ley sería la naturaleza.

¿Por qué piensa Kant que sería la naturaleza la que daría la ley en el caso del perfeccionismo metafísico toda vez que esta doctrina se entiende como una forma de intuicionismo racional? ¿Por qué no podemos conocer el orden dado de valores morales y, a continuación, ser movidos por la representación de una cierta acción que expresa ese orden? El texto da la impresión de que para Kant sólo hay dos alternativas: o bien la razón pura práctica, como suprema legisladora ella misma, determina el objeto de la voluntad, o bien, si la voluntad tiene un objeto, incluso un objeto especificado por ideas racionales dadas a nuestra razón, la voluntad es determinada por un motor que surge del efecto previsto de llevar a cabo la acción, en cuyo caso sería la naturaleza la que legislaría. Esto es, sin embargo, incorrecto, puesto que hay una tercera alternativa. Si hubiéramos de actuar según los principios de un orden moral que descansara en la razón divina, razón divina que afirmaría aquellos principios en cuanto tales como ley suprema, entonces no sería la naturaleza sino nuestra aceptación de las ideas racionales que descansan en la razón de Dios lo que legislaría. Ésta es justamente la posición de Leibniz: debemos obrar según estas ideas en la medida en que podamos conocerlas.

Además de decir que no podemos discernir esas ideas, la posición de Kant debe ser que, aun si pudiéramos, nuestra razón pura práctica debe ser la legisladora suprema de sus propios principios, y esta supremacía requiere que, en el nivel más alto, siempre debemos juzgar según dichos principios. No podemos simplemente aceptar, en ese nivel, ni siquiera ideas racionales que supuestamente descansan en la razón divina, en el caso de que fuera posible discernirlas (*Gr* II:5 [408-409]): «El mismo Santo del Evangelio tiene que ser comparado ante todo con nuestro ideal de la perfección moral, antes de que le reconozcamos como lo que es».

Es esencial, para entender la filosofía moral de Kant, que la veamos en oposición tanto al intuicionismo racional de Leibniz y Clarke como a la doctrina del sentido moral de Hutcheson y Hume. A mi entender, este hecho no ha sido apreciado lo suficiente, y es preciso subrayarlo. Para concluir: para Kant, pues, la razón práctica construye para la voluntad su propio objeto a partir de sí misma y no se apoya en ningún orden de valores previo y anterior. Por supuesto, la expresión «construye para la voluntad su propio objeto a partir de sí misma» no es más que una metáfora, si metáfora se la puede llamar. Es además oscura. Intentaremos someterla a control la próxima vez, cuando analicemos el constructivismo de Kant. Yo pienso que se le puede dar un sentido razonablemente claro, y eso es lo que intentaré hacer.

§5. La primacía de lo justo

1. El esbozo anterior de las seis concepciones del bien en la doctrina de Kant indica cómo se alzan o construyen en una secuencia ordenada, una detrás de la otra, de tal modo que cada concepción (excepto la primera) depende de las precedentes. Si contamos a la segunda (la de las verdaderas necesidades humanas) como parte del propio procedimiento-IC, podemos decir que, empezando por la tercera (la de los fines permisibles), las restantes concepciones presuponen una concepción ya dada de lo justo. Esta concepción es representada por el procedimiento-IC como una concepción que formula en forma procedimental las exigencias de la ley moral tal como se aplican (mediante dicho procedimiento) a las condiciones de la vida humana. Sólo la primera concepción del bien es enteramente independiente de la ley moral, pues es lo racional sin restricción.

La secuencia de concepciones, empezando por la segunda, ejemplifica la primacía de la razón pura práctica sobre la razón empírica práctica y expone la distintiva estructura deontológica y constructivista de la doctrina de Kant. Una de las formas en las que se muestra la unidad de la razón práctica es en cómo lo razonable enmarca a lo racional y lo limita absolutamente. A continuación procederemos, paso a paso, hasta generar las diferentes concepciones del bien, y obtendremos las concepciones de la buena voluntad y del ideal de un bien integral como un dominio (parcialmente) logrado de los fines. Es claro el contraste entre la estructura deontológica y constructivista de la doctrina de Kant y la estructura lineal de una doctrina teleológica que arranca de una concepción independiente del bien.

2. Debemos entender con todo cuidado el significado de la primacía de lo justo. No significa que la doctrina moral de Kant no incluya ninguna concepción del bien, ni que las concepciones usadas se deduzcan de algún modo de un concepto previamente especificado de lo justo. Como mejor puede entenderse cómo se llega a las seis concepciones es a través del procedimiento-IC y viendo cómo se conectan las seis concepciones con el modo en que es aplicado.

Un aspecto importante de la primacía de lo justo es éste: lo justo y lo bueno son complementarios; la primacía de lo justo no niega tal cosa. Ninguna doctrina moral puede prescindir de una o más concepciones del bien, y una concepción aceptable de lo justo debe dejar espacio suficiente para dichas concepciones. Las diversas concepciones del bien, siendo plenamente dignas de la devoción de los que las defienden, deben encajar en los límites trazados por la propia concepción de lo justo y situarse en el espacio que dichos límites abren para la consecución de fi-

nes permisibles. Podríamos decir: lo justo marca el límite; el bien muestra el camino.

Así pues, un dominio de los fines (parcialmente) realizado debe dejar espacio suficiente a las formas de vida que sus miembros hallan dignas de devoción; y Kant ciertamente piensa que su doctrina lo permite. En lo que insiste la primacía de lo justo es en que las concepciones del bien deben responder a ciertas constricciones previas que brotan de la razón pura práctica.

3. En la explicación anterior de la primacía de lo justo, asumo que la felicidad (entendida como la realización de fines permisibles) es de hecho un bien para Kant, una de las dos principales clases de valor que él reconoce. La otra es el valor absoluto de una buena voluntad y el cultivo de la virtud. Al decir esto, tengo presentes muchos aspectos de su doctrina: para él, así, forma parte de nuestra humanidad como personas razonables y racionales en el orden de la naturaleza el que tengamos una propensión a buscar nuestra felicidad, y por ello (faltando las circunstancias especiales) no hay ningún deber de hacerlo.

El ascetismo no es parte de su doctrina: de hecho, tenemos un deber de procurarnos lo suficiente para nosotros mismos a fin de que podamos disfrutar de la vida (*MdS* 6:452). De nuevo, Kant conecta, por lo regular, la felicidad con lo racional, con lo que el raciocinio cae bajo el imperativo hipotético. Kant distingue (*KP* 5:58-62) entre bien y mal, por un lado, y lo agradable y desagradable, por otro, sin dudar nunca del valor de estos últimos (cuando respetan los límites de la ley moral).[4]

Además, considera, como dos clases de valor, el valor de las personas (su dignidad moral) y el valor de sus estados (psicológicos) (véanse sus observaciones sobre el dolor del estoico [*KP* 5:60]); sus ejemplos de los diferentes valores incluyen bienes de ambas clases (*KP* 5:60 y sig.). Así, aunque la felicidad (como algo que comporta la ejecución de un plan ordenado de fines permisibles) no es, digamos, un valor moral, es un valor. En condiciones razonablemente favorables, un dominio (parcialmente) realizado de fines será una república feliz (habida cuenta de cómo son las sociedades humanas), ya que sus miembros reconocen el deber de promover los fines (permisibles) de los demás. La felicidad (en la debida proporción a la virtud) es un elemento esencial del bien supremo (cuya concepción desempeña un papel central en la doctrina kantiana de la fe práctica).

Finalmente, mencionaré una importante afirmación de Kant (*KP* 5:61) según la cual, dado que somos personas con necesidades pertene-

4. Véase también la réplica de Kant a Garve en este punto en «Theory and Practice, Pt. I», 8:278-284 (Nisbet: 64-68) [trad. cit.: 10-17].

cientes al orden de la naturaleza, nuestra razón tiene un encargo (*Auftrag*) o cometido que no puede declinar, el de atender al interés de nuestra naturaleza sensible y darse máximas prácticas enderezadas a la felicidad de esta vida y, en lo posible, también de una vida futura. Yo creo, pues, que la interpretación que hemos seguido es válida para las líneas maestras del pensamiento de Kant.

Pero hay comentarios que pertenecen a lo que podemos llamar la tensión maniquea de Kant, que cuestionan el valor de la felicidad; por ejemplo, el comentario en *Gr* II:48 (428) según el cual debe ser deseo universal de todo ser racional el estar enteramente libre de inclinaciones (véase también *KP* 5:118). Dejo por ahora de lado este aspecto profundamente turbador del pensamiento de Kant. Volveremos a él cuando analicemos la psicología moral de *La religión*.

§6. Una nota sobre las verdaderas necesidades humanas

1. De las seis concepciones del bien que hemos repasado, todas excepto la de las verdaderas necesidades humanas se encuentran bastante fácil y claramente, si no expresamente afirmadas, en el texto. La dificultad con la concepción de las verdaderas necesidades humanas es que, aunque la expresión aparece en el texto, no aparece el problema que esta concepción aborda, a saber: el problema de cómo el agente en el paso 4) ha de evaluar los mundos sociales ajustados alternativos. Kant no lo discute de la misma forma en que lo hemos considerado nosotros, así que parece que es poco lo que tenemos que nos sirva de guía.

Por si esto no dificultara ya bastante las cosas, tenemos también el hecho de que el significado de la expresión «verdaderas necesidades humanas» no es muy exacto y no puede deducirse de los pocos lugares en los que Kant la usa. A la vista de todo esto, ofrezco la concepción de las verdaderas necesidades humanas con alguna dubitación y reconozco que pueden ser preferibles otras formas de abordar el problema.

2. ¿Qué pistas tenemos que nos guíen en la tarea de precisar esta problemática concepción? Una pista es claramente la siguiente: en Kant II:§2, asumimos que Kant se ocupa, en primera instancia, de agentes humanos idealmente razonables y racionales. Lo que ante todo quiere es dilucidar lo que la razón práctica exige a unos agentes que son, como lo somos nosotros, seres finitos en el orden de la naturaleza. También los seres finitos dan vida a la razón práctica, pura y empírica; y es en referencia a sus facultades de razón práctica como se define su humanidad. Tengamos presente que cometer suicidio es, en la medida en que cualquier persona puede hacerlo, extirpar del mundo la base de la mo-

ralidad, por lo que sólo es permisible en nombre de las más fuertes de las razones y nunca en nombre de razones que no apelan más que a nuestra felicidad.

Otra pista parece igualmente clara. Ella es que Kant concibe al agente que aplica el procedimiento-IC como un agente que se ocupa principalmente de sus propios intereses. Debemos rechazar enérgicamente que aquellos que aplican el procedimiento son egoístas, esto es, que tienen intereses que se limitan a ellos mismos —su propia riqueza y poder, su propio prestigio y bienestar— y que consideran a las demás personas sólo por cómo afectan a sus propios intereses. Ni que decir tiene que todos esos intereses suyos que les pertenecen en cuanto agentes son intereses, vale decir, de un yo. Pero esto es una perogrullada. Los intereses en un yo y los intereses de un yo son dos tipos de cosas muy diferentes y nunca deberían confundirse.

Digamos, pues, que al aplicar el procedimiento-IC, los agentes tienen intereses propios. Es decir, se ocupan de sus propios intereses, los cuales pueden ser de toda índole, siempre que dichos intereses sean compatibles con el hecho de que sean razonables, racionales y sinceros.

3. Podemos dar un paso más y decir que ciertas necesidades son especialmente básicas. Por ejemplo, Kant piensa que el estado de naturaleza es un estado de injusticia. En dicho estado no hay seguridad ni orden legal para nadie, lo cual lo convierte en un estado de guerra aun cuando no haya de hecho hostilidades (*MdS* 6:350). Tenemos un deber primordial de salir del estado de naturaleza y de asociarnos con los demás en una sociedad civil regulada por la ley. Huelga decir que no podemos hacer de ese deber un presupuesto del procedimiento-IC, ya que todo deber de esta índole debe venir más tarde, pero sí indica que Kant piensa que siempre necesitamos de seguridad y orden en nuestras relaciones con los demás, y así necesitamos de las condiciones sociales básicas que aseguren esas cosas. Llamémoslas necesidades de ciertas condiciones sociales básicas requeridas para una sociedad viable.

Otra clase de necesidades básicas son aquellas necesarias para desarrollar y ejercer nuestra capacidad de racionalidad: es decir, para formar, revisar y promover racionalmente un esquema de fines ordenados, esquema que define lo que Kant considera como nuestra felicidad. Aquí, por el momento, no considero que esos mismos fines sean básicos; antes bien, lo básico es la necesidad de desarrollar y ejercer nuestra capacidad de racionalidad con el fin de promover nuestra felicidad. Yo asumo que estas dos necesidades bastan para rechazar cualquier máxima de indiferencia y para avalar una máxima aceptable de ayuda mutua. Observemos que no nos hemos basado en la particular idea de felicidad de nadie (por razones discutidas anteriormente en §2.3), ni hemos hecho men-

ción de nuestra capacidad de ser razonables o de nuestra sensibilidad moral. Que podamos basarnos en estas y en otras cosas también, es algo que dejo aquí de lado. Lo que me propongo no es más que ilustrar cómo la idea de las verdaderas necesidades humanas puede llenarse de contenido con que tan sólo nos basemos en las necesidades verdaderamente básicas —incluso universales— de seres humanos concebidos como agentes racionales en el orden de la naturaleza. Aquí sirve de guía una cierta idea de agente racional y sus necesidades.

Hasta dónde necesite la concepción de Kant, si es que lo necesita, que vayamos más allá de eso, es algo que dejo como una cuestión abierta. Sólo he intentado mostrar que, dada la estructura de su concepción, y lo que dice en varios lugares, tenemos una serie de pistas que nos marcan el camino.[5]

5. Hay dos discusiones instructivas sobre esta cuestión general en Paul Dietrichson, «Kant's Criteria of Universalizability», en R. P. Wolf (comp.), *Kant: Foundations of the Metaphysics of Morals*, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1969, especialmente págs. 189-199; y en Barbara Herman, «Mutual Aid and Respect for Persons», *Ethics*, 1984, págs. 577-602 (reimpreso en *The Practice of Moral Judgement*, págs. 45-72), donde podemos encontrar una valiosa discusión de las verdaderas necesidades humanas (véanse especialmente págs. 55 y sigs.). Mi muy breve análisis sigue muy de cerca al suyo.

KANT VI

EL CONSTRUCTIVISMO MORAL

§1. El intuicionismo racional: una última mirada

1. En varias de las lecciones precedentes hemos contrastado la doctrina moral de Kant con el perfeccionismo metafísico de Leibniz interpretado como una variante del intuicionismo racional. Hoy empiezo mencionando este contraste una última vez. Hago esto porque, como hice notar con anterioridad, no se aprecia suficientemente que Kant rechace el intuicionismo racional por ser una forma de heteronomía con tanta firmeza como (o así lo creo yo) rechaza el naturalismo psicológico de Hume.

Dije la última vez que parte de la explicación de que no se acabe de apreciar este hecho sobre la visión de Kant puede radicar en la propia exposición de Kant: en ningún lugar describe claramente el intuicionismo racional y muestra, a continuación, por qué piensa que es heterónomo. Posiblemente carezca de una clara concepción del mismo. Sea como fuere, lo cierto es que las discusiones más completas son las dirigidas contra el perfeccionismo (*Gr* II:81-88 [441-444]; y *KP* 5:41), y, según hemos visto, estas discusiones no expresan las razones más profundas de su rechazo del intuicionismo.

Una debilidad importante es que Kant supone que hay sólo dos posibilidades: o bien la ley moral se basa en un objeto que le viene dado, en cuyo caso depende de nuestra susceptibilidad y del placer que anticipamos de la realización de dicho objeto, o bien la ley moral, como razón pura práctica, determina (construye) su propio objeto a partir de sí misma. Que éstas son las únicas alternativas contempladas por Kant se aprecia en este pasaje, que es uno entre varios (*KP* 5:62):

> O bien un principio racional es ya en sí pensado como el fundamento de determinación de la voluntad, sin tener en cuenta objetos posibles de la facultad de desear [...] y entonces es ese principio ley práctica *a priori* y se admite la razón pura como práctica por sí [...] O, por el contrario, precede un fundamento de determinación de la facultad de desear a la máxima de la voluntad, que presupone un objeto del placer o dolor, por consiguiente

> algo que regocija o duele [...] [y así] determina las acciones, en cuanto ellas son buenas relativamente a nuestra inclinación.

Lo que falta aquí es reconocer que el intuicionismo dice que el conocimiento del orden de valores puede despertar sentimientos morales y el deseo de obrar de acuerdo con él. Aquí la relación del objeto del pensamiento con el sentimiento parece bastante similar al modo en que Kant dice que el conocimiento de la ley moral da lugar a los sentimientos de vergüenza moral y de autorreproche en La analítica III (*KP* 5:72-81). Por supuesto, la diferencia es que los principios de la razón práctica son principios de nuestra propia razón, principios que nos damos a nosotros mismos como razonables y racionales. Pero no se le saca todo el provecho al contraste con el intuicionismo.

2. Sin embargo, uno está tentado de preguntar: aun cuando Kant no consigue presentar sus objeciones más profundas al intuicionismo, ¿por qué no es directamente obvio, en cualquier caso, que para él es una forma de heteronomía?

Una razón puede ser que, en el intuicionismo racional de Clarke y Leibniz, los conceptos morales básicos son inanalizables, por lo que son conceptualmente independientes de conceptos naturales. Otra razón es que los primeros principios, tal cual son captados por la intuición racional, son considerados como sintéticos *a priori* y, así, como independientes de cualquier orden particular de la naturaleza. Es tentador pensar que dichos principios no podrían ser heterónomos. Después de todo, son sintéticos *a priori*, son conocidos por la sola razón y son independientes de, y anteriores a, cualquier orden de la naturaleza. ¿Acaso no suena todo esto muy del estilo de Kant?

Con todo, en el constructivismo de Kant, para que haya heteronomía basta con que los primeros principios estén fundados en relaciones entre objetos cuya naturaleza no es afectada o determinada por nuestra concepción de nosotros mismos como personas razonables y racionales (que poseen las facultades de la razón práctica) y por nuestra concepción del papel público de los principios morales en un posible dominio de los fines. La idea kantiana de autonomía requiere que no exista ningún orden moral anterior a, e independiente de, esas concepciones que determinan la forma del procedimiento que especifica el contenido de los deberes de justicia y de virtud. Hay heteronomía no sólo cuando estos primeros principios son fijados por nuestra especial constitución psicológica, una psicología que nos distingue de otras personas racionales, sino también cuando los primeros principios son fijados por un orden de valores morales captado por la intuición racional, como ocurre con la adecuación de las cosas de Clarke o en la jerarquía de perfecciones de Leibniz.

§2. El constructivismo moral de Kant

1. Empiezo con una afirmación general, que luego intentaré elucidar. Un rasgo esencial del constructivismo moral de Kant es que los imperativos categóricos particulares que dan contenido a los deberes de justicia y de virtud se consideran cual especificados por un procedimiento de construcción (el procedimiento-IC), cuyas forma y estructura reflejan tanto nuestras dos facultades de razón práctica como también nuestra condición de personas morales libres e iguales. Como veremos, esta concepción de la persona como razonable y racional a la vez que como libre e igual Kant la considera implícita en nuestra conciencia moral cotidiana, como el hecho de la razón.

Una doctrina kantiana puede afirmar (como hizo Kant) que el procedimiento por el que se especifican o construyen los primeros principios es sintético *a priori*. Este pensamiento, sin embargo, debe entenderse adecuadamente, y yo volveré sobre él en §4. Por ahora, significa simplemente que la forma y la estructura del procedimiento constructivista se entienden como una representación procedimental de todas las exigencias de la razón práctica, tanto pura como empírica. Yo creo que la intención de Kant es que el procedimiento-IC represente todas esas exigencias, en la medida en que ello pueda hacerse. Al caracterizar su constructivismo, yo supondré que lo hace, pero el que lo haga realmente es, por supuesto, otra cuestión.

2. Es característico de la doctrina de Kant que una concepción relativamente compleja de la persona desempeñe un papel central cuando se trata de determinar el contenido de su visión moral. Por el contrario, el intuicionismo racional no exige más que una concepción rala de la persona, basada en la idea de la persona como cognoscente. Esto se debe a que el contenido de los primeros principios está ya dado, con lo que las personas no necesitan más que ser capaces de conocer cuáles son esos principios y ser movidas por dicho conocimiento. Un supuesto psicológico básico del intuicionismo racional es que la gente puede reconocer los primeros principios y que el reconocimiento de que esos principios como verdaderos respecto de un orden previo de valores morales da origen a un deseo de obrar de acuerdo con ellos por ellos mismos. La motivación moral es definida por referencia a deseos que tienen un tipo especial de origen causal, a saber, la captación razonada de los primeros principios.

Esta concepción rala de la persona, junto con este supuesto psicológico, caracteriza la psicología moral de Sidgwick, Moore y Ross. Ni que decir tiene que el intuicionismo no está obligado a partir de una concepción tan rala. La cuestión es más bien que, dado que el conteni-

do de los primeros principios está ya dado, es simplemente innecesario tener una psicología moral más elaborada o una concepción más completa de la persona, del tipo de las exigidas para especificar la forma, la estructura y el contenido de una concepción moral constructivista.

§3. El procedimiento constructivista

1. Valga lo dicho para explicar el constructivismo moral de Kant por contraste con el intuicionismo racional. Vayamos ahora a una explicación más específica de los rasgos constructivistas de su concepción. Aunque el constructivismo kantiano se inscribe en la filosofía moral, también tiene cierta afinidad con sus ideas constructivistas en filosofía de la matemática. De hecho, su explicación de la naturaleza sintética *a priori* de la aritmética y la geometría es, por supuesto, uno de los orígenes históricos de esas concepciones.[1]

Aquí hay una similitud que es básica: en ambos casos, la idea consiste en formular una representación procedimental en la que, hasta donde sea posible, se exhiban y queden al descubierto todos los criterios relevantes de razonamiento correcto, moral o matemático.[2] La idea es que los juicios son válidos y atinados si resultan de haber superado correctamente el procedimiento correcto y descansan sólo en premisas verdaderas. En la descripción kantiana del razonamiento moral, la representación procedimental viene dada por el procedimiento del imperativo categórico, que incorpora las exigencias que la razón pura práctica impone a nuestras máximas racionales. En la aritmética, el procedimiento expresa el modo en que los números naturales son generados a partir del concepto básico de unidad, donde cada número deriva del precedente. Los diferentes números se distinguen por el lugar que ocupan en la serie

1. Especialmente valiosos son: Charles Parsons, «Kant's Philosophy of Arithmetic» (1969), reimpreso en *Mathematics in Philosophy*, Ithaca, Cornell University Press, 1983, y su artículo «Mathematics, Foundations of», en Paul Edwards (comp.), *The Encyclopedia of Philosophy*, 8 vols., Nueva York, Academic Press, 1977; y Michael Friedman, «Kant's Theory of Geometry», *Philosophical Review* 94, nº 4 (octubre de 1985), págs. 455-506.

2. Puesto que, según se concibe, el procedimiento abarca hasta donde sea posible todos los criterios relevantes, se dice que define o determina un ideal, digamos, el matemático ideal, o el ideal de una persona razonable y racional que entiende y aplica correctamente el procedimiento del imperativo categórico; o el ideal de un dominio de los fines, una comunidad de este tipo de personas ideales. Debemos decir «hasta donde sea *posible* todos los criterios relevantes», pues de ninguna definición o determinación de esos criterios puede decirse que sea definitiva; toda interpretación que hagamos de ellos ha de ser siempre revisada por la reflexión crítica.

así generada. El procedimiento exhibe las propiedades básicas que fundamentan los hechos sobre los números, de tal modo que las proposiciones sobre números que son correctamente derivadas de él son proposiciones correctas.

Hay también importantes elementos constructivistas en la descripción kantiana del fundamento de la mecánica newtoniana.[3] Las raíces del constructivismo llegan a lo más hondo del idealismo trascendental de Kant, pero estos paralelismos no los tomaré aquí en consideración.

2. Nuestro objetivo es ver la forma en que la doctrina moral kantiana tiene rasgos que nos llevan con bastante naturalidad a concebirla como constructivista, y cómo esto está relacionado con los temas de la supremacía y la unidad de la razón y con la ley moral como ley de la libertad. A este fin, consideremos tres cuestiones.

Primero, en el constructivismo moral, ¿qué es lo que se construye? La respuesta es: el contenido de la doctrina.[4] Según Kant, esto significa que la totalidad de los imperativos categóricos particulares (los preceptos generales del paso [2]) que superan la prueba del procedimiento-IC se considera como construida por un procedimiento de construcción elaborado por agentes racionales sujetos a diversas constricciones razonables. Estos agentes son racionales por cuanto, sujetos a las constricciones razonables del procedimiento, son guiados por la razón empírica práctica o por los principios de la deliberación racional que caen bajo el imperativo hipotético.

Una segunda cuestión es la siguiente: ¿es construido el propio procedimiento-IC? No, no lo es. Antes bien, es simplemente expuesto. Kant cree que nuestro entendimiento humano ordinario es implícitamente consciente de las exigencias de la razón práctica, tanto pura como empírica; como veremos, esto forma parte de su doctrina del hecho de la razón. Así pues, observamos cómo parece razonar Kant cuando presenta sus diversos ejemplos e intentamos exponer de forma procedimental todas las condiciones en las que parece basarse. Lo que pretendemos al hacer esto es incorporar a dicho procedimiento todos los criterios relevantes de la razón práctica, de tal modo que los juicios que resulten de un correcto uso del procedimiento sean ellos mismos correctos (dadas las creencias verdaderas requeridas sobre el mundo social). Estos juicios

3. Para esto, véase Michael Friedman, «The Metaphysical Foundations of Newtonian Science», en R. E. Butts (comp.), *Kant's Philosophy of Physical Science*, Dordrecht, Reidel, 1986, págs. 25-60.

4. Debería observarse que este contenido nunca puede quedar especificado completamente. La ley moral es una idea de la razón y, puesto que nunca puede ser plenamente realizada una idea de la razón, tampoco puede serlo el contenido de dicha idea. Siempre es una cuestión de aproximación, que siempre está sujeta a error y corrección.

son correctos porque satisfacen todas las exigencias de la razón práctica, tanto pura como empírica.

En tercer lugar, ¿qué quiere decir más exactamente, como dije bastante más atrás, que la forma y la estructura del procedimiento-IC reflejan nuestra libre personalidad moral como razonable a la vez que racional? La idea aquí es que no todo puede ser construido. Cada construcción tiene una base, como si dijéramos, tiene ciertos materiales con los que empieza. Aunque el procedimiento-IC no es, como observamos más arriba, construido sino expresado, sí tiene una base, a saber: la concepción de las personas libres e iguales como razonables y racionales, una concepción que queda reflejada en el procedimiento.

Discernimos cómo quedan las personas reflejadas en el procedimiento observando qué facultades y habilidades, qué tipos de creencias y deseos, y cosas por el estilo, deben poseer como agentes a los que se considera implícitamente guiados por el procedimiento y movidos para conformarse con los imperativos categóricos particulares que autentifica dicho procedimiento. Contemplamos el procedimiento como un procedimiento expresado y consideramos el uso que Kant hace de él, y a partir de ahí elaboramos cuál debe de ser su concepción de las personas. Esta concepción, junto con la concepción de una sociedad formada por tales personas, cada una de las cuales puede ser un miembro legislativo de un dominio de los fines, constituye la base del constructivismo kantiano.

Así pues, nosotros no decimos que las concepciones de la persona y la sociedad sean construidas. No está claro lo que esto podría significar. Tampoco decimos que son expresadas. Antes bien, estas concepciones se obtienen a partir de nuestras experiencia y reflexión morales y a partir de lo que implica que seamos capaces de aplicar el procedimiento-IC y de obrar de acuerdo con la ley moral tal cual se nos aplica.

3. A modo de ilustración: el que seamos tanto razonables como racionales es algo que queda reflejado en el hecho de que el procedimiento-IC implica ambas formas de razonamiento. Se dice que somos racionales en el paso 1), y en realidad en todos los pasos, puesto que la deliberación de agentes sometidos a las constricciones del procedimiento siempre cae bajo lo racional. También se dice que somos razonables, pues si no fuéramos movidos por lo razonable, no tomaríamos lo que Kant llama un interés puro práctico en verificar que nuestras máximas satisfacen las exigencias del procedimiento, ni cuando es rechazada una máxima tendríamos dicho interés en revisar nuestras intenciones y en comprobar que nuestra máxima revisada es aceptable. Las deliberaciones de los agentes que siguen los pasos del procedimiento y están sujetos a sus razonables constricciones reflejan nuestra racionalidad; la mo-

tivación que como personas tenemos por atender a dichas constricciones y por tomarnos un interés en que nuestra acción satisfaga las exigencias del procedimiento refleja el hecho de que somos razonables.

La concepción de las personas libres e iguales como razonables y racionales es la base de la construcción: a menos que esta concepción y las facultades de la personalidad moral que incluye —nuestra humanidad— cobren vida, como si dijéramos, en los seres humanos, la ley moral no tendría base alguna en el mundo. Recordemos aquí lo que dice Kant del suicidio, a saber, que es extirpar del mundo la existencia de la moralidad (*MdS* 6:422 y sig.).

Observemos aquí —lo que tal vez sea obvio— que no sólo exhibe el procedimiento-IC los principios de la razón práctica, tanto razonables como racionales, sino que también su forma y estructura se extraen de las concepciones de la persona y del papel público de los preceptos morales dentro de lo que Kant llama el todo sistemático de los fines en un dominio de los fines. Es la unión de los principios de la razón práctica con esas concepciones la que configura la forma y la estructura del procedimiento. Los principios de la razón práctica, tanto los razonables tal como son exhibidos en las condiciones impuestas a los agentes que aplican el procedimiento-IC, como los racionales tal como son exhibidos en sus formas de razonar, seleccionan los preceptos de la moralidad.

§4. Una observación y una objeción

1. La observación sobre el constructivismo concierne a la relación de prioridad entre el orden de los valores morales y las concepciones implícitas en nuestra razón práctica. En contraste con el intuicionismo racional, el constructivismo considera que los principios sustantivos que expresan el orden de los valores morales es construido por un procedimiento cuyas forma y estructura se toman de las concepciones y los principios implícitos en nuestro razonamiento práctico. Como ya se ha dicho, la unión de razón práctica y concepciones de la sociedad y la persona es completa e independiente. A efectos morales, esta unión no necesita fundamentación alguna, y los principios de la razón práctica no se basan en nada que sea anterior a dicha unión.

Otra forma de expresar la relación de prioridad es diciendo que concierne al orden de la explicación.[5] El intuicionismo racional dice: el procedimiento es correcto porque seguirlo correctamente da habitualmente el resultado correcto (independientemente dado). El constructivismo

5. Esta otra forma de expresarla me fue sugerida por Thomas Nagel.

dice: el resultado es correcto porque dimana del correcto procedimiento razonable y racional correctamente aplicado.[6] Ambas visiones usan como criterio fundamental aquello que pensamos como resultado de una reflexión cabal. El juicio que emitamos sobre cuál sea la visión correcta del razonamiento moral y político dependerá de cuál nos parezca más acertada tras haberlas sometido a consideración y examen exhaustivos.[7] Ambas formas de expresar el contraste entre el constructivismo moral y el intuicionismo son correctas y desembocan en lo mismo: la primera, cabría decir, es más vívida; la segunda es más clara y más rigurosa.

2. La objeción al constructivismo es ésta: lo que pensamos tras cabal reflexión es ello mismo algo anterior a, e independiente de, la razón práctica y de las concepciones de la persona y la sociedad.[8] Al fin y al cabo, nosotros revisamos nuestra formulación de un procedimiento constructivista según que sus ideas, procedimientos y principios produzcan juicios que se acomodan a nuestras convicciones tras haberlas sometido a un examen exhaustivo. Pero ciertamente, prosigue la objeción, ¡estas convicciones, ya sean generales ya más particulares, son intuiciones! Así pues, ¿por qué no es el constructivismo, simplemente, una forma de intuicionismo?

A esto respondemos diciendo que tanto el constructivismo como el intuicionismo deben basarse en una reflexión cabal. De lo contrario, el constructivismo no podría verificar su formulación del procedimiento correcto. El contraste con el intuicionismo radica en el orden de la explicación: en que digamos que el juicio es correcto porque siguió un procedimiento que habitualmente da el resultado correcto determinado independientemente, o que digamos, como hace el constructivismo, que el juicio es correcto porque dimana de lo que, tras haber reflexionado,

6. Sirva la siguiente afirmación de Christine Korsgaard como ilustración del contraste que así hemos expresado: «El tema que quiero subrayar aquí es que el enfoque kantiano nos libra de evaluar la racionalidad de la elección mediante la tarea aparentemente ontológica de evaluar la cosa elegida: no tenemos necesidad de identificar fines particularmente racionales. En lugar de ello, es el razonamiento que incorpora la propia elección —los procedimientos de plena justificación— el que determina la racionalidad de la elección y certifica así la bondad del objeto. De este modo, la bondad de los fines racionalmente elegidos es asunto de las demandas de la razón práctica más que de la ontología». De «Two Distinctions of Goodness», *Philosophical Review* (abril de 1983), pág. 183; reimpreso en *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

7. Esto significa que, en cuanto razonables y racionales, el mejor criterio que tenemos en cualquier momento dado para decidir si una concepción de lo correcto y la justicia vale para nosotros es si es la más aceptable para nosotros tras la debida reflexión.

8. Debo agradecer a Gregory Kavka y David Estlund la discusión que mantuvimos sobre este asunto.

pensamos que es el procedimiento correcto de la razón práctica, procedimiento correctamente seguido y habiendo usado tan sólo premisas verdaderas.

Por lo que hace al modo en que hallamos el procedimiento correcto, el constructivismo dice: mediante reflexión, usando nuestra facultad de la razón. Dice también que ni la razón teórica ni la razón práctica son transparentes a sí mismas. Podemos hacer una mala descripción de nuestra razón como podemos hacer una mala descripción de cualquier otra cosa. Esto puede llevarnos a pensar que hay un orden moral anterior a, e independiente de, la razón, orden que estamos intentando describir. El constructivismo no niega que así pueda parecer, pero sí dice que usamos realmente la razón para la descripción de la razón misma. Gran empeño éste, ya que la tarea de llegar a entender lo que pensamos tras un examen exhaustivo es tarea que continúa indefinidamente.

Además, los principios de la razón práctica y nuestras concepciones de la persona y la sociedad (esto es, del dominio de los fines) se unifican en la razón práctica. Estas concepciones no son concepciones aisladas que, como tales, constituyen las verdades morales básicas. De formas diversas, la formulación de nuestras concepciones de la razón práctica y de la persona y la sociedad depende de creencias de toda índole. El constructivismo dice que cuando se logra una reflexión cabal, si es que se logra alguna vez, y todos nuestros principios e ideas junto con nuestras creencias sobre la sociedad, la persona y el mundo están en armonía, entonces nuestra concepción moral tendrá una cierta estructura en la que las exigencias de los principios de la razón práctica (tal cual son representados en un procedimiento apropiado) desempeñan un cierto papel en la determinación de su contenido.

Por lo que hace a si nuestras convicciones generales y más elevadas sobre la razón práctica son o no intuiciones, como dicen algunos, huelga decir que así se las puede llamar. Sin embargo, como he dicho, el constructivismo concibe estas supuestas intuiciones no como convicciones sobre un orden independiente de valores morales, sino como convicciones sobre la propia razón práctica, sobre sus principios y sobre sus ideas de razón.

§5. Dos concepciones de la objetividad

1. Es importante que veamos que el contraste entre el intuicionismo racional y el constructivismo moral de Kant no es un contraste entre objetivismo y subjetivismo. Las dos visiones tienen una concepción de la objetividad, pero cada una entiende la objetividad de un modo diferente.

En el intuicionismo racional, un juicio moral, o principio, correcto es aquel que es verdadero respecto de un orden anterior e independiente de valores morales. Este orden es anterior a los criterios de razonabilidad y racionalidad y es asimismo anterior a la concepción apropiada de las personas como autónomas y responsables y como miembros libres e iguales de una comunidad moral. En realidad, es ese orden el que establece cuáles son esos criterios razonables y racionales y cómo han de concebirse la autonomía y la responsabilidad.

Por el contrario, en la doctrina kantiana, tal como la hemos interpretado nosotros, un juicio moral correcto es aquel que satisface todos los criterios relevantes de razonabilidad y racionalidad, cuya fuerza total viene expresada por el modo en que se combinan en el procedimiento-IC. Kant piensa que este procedimiento combina adecuadamente todas las exigencias de nuestra razón práctica. Éste es un aspecto de la unidad de la razón. La forma de dicho procedimiento es *a priori* y arraiga en nuestra razón pura práctica, por lo que es prácticamente necesaria para nosotros. Un juicio que esté respaldado por esos principios y preceptos será, pues, reconocido como un juicio correcto por todas las personas plenamente razonables y racionales (e informadas). Eso es lo que quiere decir Kant cuando sostiene que esos juicios son universalmente comunicables.

2. Ahora bien, una concepción de la objetividad debe incluir una descripción del acuerdo en el juicio y de cómo se produce. Kant da cuenta de este acuerdo apelando al hecho de que todos compartimos una razón práctica común. Para que esta idea prospere debemos suponer, como hace Kant, que siempre llegamos aproximadamente a los mismos juicios, con independencia de quién aplique el procedimiento-IC, siempre que el procedimiento se aplique inteligente y escrupulosamente, y en un contexto de creencias e información aproximadamente iguales para todos. Las personas razonables y racionales deben reconocer más o menos las mismas razones y deben darles más o menos el mismo peso. De hecho, para aplicar siquiera la idea de juicio, a diferencia de la idea de dar simplemente voz a nuestro estado psicológico, debemos ser capaces de alcanzar un acuerdo en el juicio, evidentemente no siempre, pero sí la mayor parte del tiempo, y a la luz de los que se consideran como criterios de razón práctica públicamente compartidos.

Por otro lado, y esto es esencial, cuando no podemos alcanzar el acuerdo, debemos ser capaces de explicar por qué hemos fracasado. Debemos ser capaces de referirnos a cosas tales como las dificultades de la cuestión que tenemos entre manos. Por ejemplo, las dificultades de examinar y evaluar toda la evidencia disponible, o el delicado equilibrio entre las razones en conflicto sobre aspectos opuestos de la cuestión.

En casos así, es de esperar que las personas razonables puedan diferir. También puede surgir el desacuerdo debido a una falta de razonabilidad o racionalidad o escrupulosidad por parte de una o más de las personas implicadas. Pero si decimos esto debemos tener cuidado de que la prueba de esta falta de razonabilidad o escrupulosidad no sea simplemente el hecho del desacuerdo mismo, y mucho menos el hecho de que otras personas estén en desacuerdo con nosotros. Debemos tener razones independientes, identificables en las circunstancias particulares, para pensar que no otras sino aquellas causas son las que están impidiendo el acuerdo.

3. Yo creo que la concepción kantiana de la objetividad es una instancia de la siguiente caracterización general de la objetividad, a saber: las convicciones morales son objetivas si finalmente cuentan con la aprobación de aquellas personas razonables y racionales que son suficientemente inteligentes y escrupulosas cuando ejercen sus facultades de razón práctica, siempre que todas las personas concernidas conozcan los hechos relevantes y hayan examinado suficientemente las consideraciones relevantes. Decir que una convicción moral es objetiva, pues, es tanto como decir que hay razones que bastan para convencer a todas las personas razonables de que es una convicción válida o correcta. Sostener un juicio moral es tanto como sostener que existen tales razones y que el juicio en cuestión puede ser justificado ante una comunidad de personas semejantes.

Además, esto suele ser suficiente: la corrección de la convicción no exige que aportemos una explicación empírica de cómo sabemos que es correcta. En general, esta explicación es trivial: sabemos que es correcta porque hemos aplicado correctamente los principios de la razón práctica.[9] Huelga decir que el constructivismo kantiano distingue su propia descripción de la objetividad de otras descripciones semejantes. Pero su concepción no es por eso menos objetiva.

4. Finalmente, para evitar malentendidos, hagamos una última observación sobre el constructivismo. Ninguna concepción constructivista, incluida la kantiana, dice que los hechos relevantes para el razonamiento moral sean hechos construidos, como tampoco dice que las ideas de la razón tales como las de la persona y la sociedad sean ideas construidas.

9. Como se indica en el texto, podemos, sin embargo, buscar una explicación empírica del fracaso en la consecución del acuerdo, y esta explicación puede apelar a elementos psicológicos tales como el prejuicio y la parcialidad, o a diversos elementos situacionales. Normalmente, las explicaciones del fracaso apelan a las cosas que interfieren en nuestra capacidad de hacer juicios razonados e imparciales.

A modo de explicación: podemos distinguir dos tipos de hechos relevantes para el razonamiento moral. Uno es el tipo de hechos al que apelamos cuando damos razones de por qué una acción o institución es, digamos, correcta o incorrecta, o justa o injusta; el otro tipo de hechos se refiere a lo que es injusto, o a la naturaleza de las virtudes, o de la propia doctrina moral. A modo de ilustración del primer tipo de hechos: para argumentar que la esclavitud es injusta apelamos al hecho de que permite a algunas personas humillar cruelmente a otras personas y abusar de ellas. A modo de ilustración del segundo tipo de hechos: podemos apelar directamente al hecho de que las falsas promesas son injustas, o al hecho de que la indiferencia ante las necesidades de los demás es una carencia de virtud. Finalmente, un hecho sobre la propia doctrina moral kantiana es que dicha doctrina distingue entre deberes de justicia y deberes de virtud.

Con respecto al primer tipo de hechos relevantes, un procedimiento constructivista está armado de tal modo que pueda suministrar los principios y criterios que determinan qué hechos acerca de acciones, instituciones, personas y el mundo social en general son relevantes en la deliberación moral. Los hechos relevantes para la afirmación de la injusticia de la esclavitud no son el momento de su aparición histórica ni su posible eficiencia económica, sino que permite a algunas personas humillar cruelmente a otras y abusar de ellas. Éste es un hecho sobre la esclavitud.

Por otro lado, la idea de construir hechos parece incoherente; en cambio, la idea de un procedimiento constructivista que proporciona principios y preceptos aptos para identificar los hechos que han de contar como razones es una idea bastante clara. Recuérdese el modo en que el procedimiento del imperativo categórico de Kant acepta algunas máximas y rechaza otras. La idea del constructivismo es que, aparte de una concepción constructivista razonable, los hechos son simplemente hechos. Lo que se necesita es un marco de razonamiento que permita identificar los hechos relevantes desde el adecuado punto de vista y determinar su peso como razones. Así entendida, una doctrina moral constructivista no anda a la greña con nuestras ideas de sentido común acerca de la verdad y de las cuestiones de hecho.

Con respecto al segundo tipo de hechos relevantes —los hechos acerca de la propia doctrina moral—, decimos que no son hechos construidos, sino hechos acerca de las posibilidades de construcción.[10] Cuando Kant elabora su doctrina partiendo de las ideas fundamentales de la razón expresadas en el procedimiento-IC, una posibilidad de construcción

10. Las posibilidades a las que nos referimos aquí son las dificultades que caracterizan a la concepción moral o política que supera las pruebas de objetividad discutidas antes en esta sección. Ése es el tipo de concepción que nos ocupa.

—posibilidad que está implícita en la familia de concepciones y principios del razonamiento práctico que constituyen la base de la construcción— es que la esclavitud es injusta, y que hay una distinción básica entre los deberes de justicia y los deberes de virtud. Podemos entender esas posibilidades de una forma análoga al modo en que, en la aritmética constructivista, una infinidad de números primos se entiende como una posibilidad de construcción.[11] Esa analogía no nos compromete con el punto de vista constructivista en matemáticas; antes bien, la usamos para clarificar el significado del constructivismo moral y político. Para ello, basta con entender la analogía; la verdad del constructivismo en matemáticas es una cuestión aparte.

§6. El imperativo categórico: ¿de qué modo es sintético *a priori*?

1. Para completar el análisis del constructivismo, consideraré lo que Kant quiere decir cuando describe el imperativo categórico como una proposición práctica sintética *a priori* (*Gr* II:28 [420]). Esto aclarará en qué sentido la ley moral construye a partir de sí misma su propio objeto *a priori*. En §1 vimos cómo el intuicionismo racional también concibe los primeros principios de la moral como proposiciones sintéticas *a priori*. Kant, por supuesto, quiere decir otra cosa harto diferente, pero ¿qué? Ustedes se preguntarán por qué no hemos hecho esto antes. Al fin y al cabo, se trata de una cuestión central para la doctrina kantiana. La respuesta es que era mejor haber aclarado antes el trasfondo constructivista.

Para empezar, el imperativo categórico es *a priori* en el sentido kantiano más general, es decir, es un conocimiento fundado en los principios de la razón (pura). Pero ¿acaso podría alguien descubrir que no hay conocimiento *a priori*? Kant dice que no (*KP* 5:12): «Pero no hay ese peligro. Eso sería tanto como si alguien quisiese demostrar por la razón que no hay razón. [...] [E]s lo mismo conocimiento racional y conocimiento *a priori*».

El procedimiento-IC es, pues, *a priori*, asumiendo que formule correctamente las exigencias del imperativo categórico a través de las cuales la

11. Para la idea de las posibilidades de construcción, véase el estudio sobre el constructivismo realizado por Parsons en «Mathematics, Foundations of», págs. 204 y sig. Dice Parsons: «La matemática constructivista procedería como si el árbitro último de la existencia y de la verdad matemática fueran las posibilidades de construcción», donde las posibilidades de construcción vienen dadas por un procedimiento convenientemente idealizado. La observación que se formula en el texto en cuanto al número infinito de números primos descansa en el hecho de que se puede dar una prueba constructivista de su infinitud.

ley moral (una idea de la razón) se nos aplica en cuanto personas finitas con necesidades en el orden de la naturaleza.

No dejaré de observar aquí que la idea del *a priori* es mucho más sencilla en el caso de la razón práctica que en el caso de la razón teórica. En la primera *Crítica*, hemos de distinguir entre el *a priori* en relación con el entendimiento y sus categorías, y el *a priori* en relación con la razón y las ideas de la razón. Entendimiento y razón (*Verstand* y *Vernunft*) desempeñan diferentes papeles en la estructura global del conocimiento, y las categorías y las ideas de la razón tienen sus propios papeles distintivos. Debemos seguir la huella de todo esto. Y también están las intuiciones *a priori* del espacio y el tiempo. Por el contrario, en la segunda *Crítica*, no hay más que el *a priori* de la propia razón práctica.

2. Ahora bien, para Kant hay dos indicadores del conocimiento *a priori*: la necesidad y la universalidad; y estos indicadores valen tanto para el conocimiento práctico como para el teórico.

a) Necesidad aquí significa necesidad práctica, esto es, aquello que viene exigido por los principios de la razón pura práctica. De este modo, todo lo que nos exija el imperativo categórico (a través del procedimiento-IC) es prácticamente necesario para nosotros.

b) Por lo que hace a la universalidad, su significado estriba en que las exigencias en cuestión valen para todas las personas razonables y racionales en virtud de su naturaleza como tales personas, independientemente de cualesquiera condiciones particulares de inclinación y circunstancia que diferencien a unas personas razonables y racionales de otras. Kant insiste en el prólogo a la *Fundamentación* (Pról.:7-9 [389-390]) en que «el mandato siguiente: no debes mentir, no tiene su validez limitada a los hombres, como si otros seres racionales pudieran desentenderse de él, y asimismo las demás leyes propiamente morales; que, por lo tanto, el fundamento de la obligación no debe buscarse en la naturaleza del hombre o en las circunstancias del universo en que el hombre está puesto, sino *a priori* exclusivamente en conceptos de la razón pura».

Hasta aquí todo es bastante sencillo. El imperativo categórico es *a priori* por cuanto está fundado en la razón pura práctica; es prácticamente necesario al tiempo que vale universalmente para toda persona razonable y racional; y lo mismo cabe decir de los imperativos categóricos particulares cuando las personas en cuestión son, tal como lo somos nosotros, personas finitas con necesidades y, por lo tanto, sujetas a dicho imperativo.

Debemos tener cuidado en distinguir, como hicimos antes, el imperativo categórico del hipotético. He aquí dos diferencias:

Primera: para Kant el imperativo hipotético no es sintético sino analítico, y es la razón pura práctica en vez de la empírica la que lo hace valer. Kant piensa que por el mero hecho de ser racionales se sigue que, si deseamos un fin, también deseamos los medios (más eficaces) de alcanzarlo. Para él, no hay dificultad alguna en entender de qué modo pueden determinar nuestra voluntad los imperativos hipotéticos (*Gr* II:24 [417]). No lo ve como un problema.

La segunda diferencia es que los imperativos hipotéticos particulares son condicionales: se nos aplican o no dependiendo de nuestros deseos e inclinaciones específicos.

3. Como cabría esperar de estas dos diferencias, la dificultad de entender cómo el imperativo categórico determina la voluntad tiene que ver con el modo en que debemos entender dicho imperativo como una proposición práctica sintética *a priori*. El problema estriba en que, a diferencia de los imperativos hipotéticos, los imperativos categóricos son incondicionales, tanto con respecto a los medios que nos prohíben adoptar para conseguir nuestros fines (estos medios quedan restringidos por los deberes de justicia) como con respecto a los fines obligatorios a los que nos exigen dar por lo menos cierto peso (estos fines vienen determinados por los deberes de virtud). Recordemos que decir que los imperativos categóricos particulares son incondicionales es tanto como decir que se nos aplican independientemente de cualesquiera otros fines que pudieran marcarse nuestros intereses e inclinaciones. Pero si esto es así, ¿cómo es posible que puedan determinar nuestra voluntad? ¿Qué posible raigambre pueden tener en nuestra persona?

Hay aquí cierto parecido, como Kant indica de pasada, con el problema de las proposiciones sintéticas *a priori* en la primera *Crítica*. En efecto, en esta obra Kant no ve dificultad alguna en entender cómo se aplican los conceptos empíricos a los objetos. Son derivados de las instancias de dichos conceptos que encontramos en la experiencia, con lo que nos aseguramos de que tienen realidad objetiva, es decir, nos aseguramos de que esos conceptos pueden aplicarse a objetos de la experiencia. Después de todo, los conceptos básicos han sido derivados de las instancias a las que dichos conceptos ya se aplicaban. Pero las categorías del entendimiento, tales como el concepto de causa, son *a priori* y no han sido derivadas de los objetos de la experiencia. Pero, entonces, ¿cómo podemos asegurarnos de que pueden aplicarse a los objetos? Así es como surge el problema de la deducción trascendental.

4. ¿Cómo debemos, pues, entender el imperativo categórico como sintético *a priori*? Ya hemos indicado el sentido general en que puede decirse que dicho imperativo es *a priori*, en el sentido de que surge de la ra-

zón práctica. Pero hay también un sentido especial en el que es *a priori*: en el sentido de que formula las exigencias de la razón pura práctica, por lo que es *a priori* con respecto a la razón empírica práctica.

La idea es que, al igual que las categorías del entendimiento especifican las condiciones de posibilidad *a priori* de la experiencia de los objetos, asimismo el imperativo categórico y los imperativos categóricos particulares a los que conduce imponen constricciones *a priori* al ejercicio permisible de la razón empírica práctica (ya que nuestras máximas deben resultarle aceptables al procedimiento-IC). Estas constricciones son sintéticas *a priori* porque:

i) les son impuestas incondicionalmente a las personas razonables y racionales, y
ii) les son impuestas a dichas personas sin ser derivadas del concepto de persona razonable y racional.

De ahí que sean sintéticas (como en [i]) y que no sean analíticas (como en [ii]).

Esto es, en realidad, lo que dice precisamente Kant en *Gr* II:28n. (420): «Enlazo con la voluntad, sin condición presupuesta de ninguna inclinación, el acto *a priori* y, por tanto, necesariamente. [...] Es ésta, pues, una proposición práctica, que no deriva analíticamente el querer una acción de otra anteriormente presupuesta [...], sino que lo enlaza con el concepto de la voluntad de un ser racional inmediatamente, como algo que no está en ella contenido».

He simplificado la nota a pie de página omitiendo los paréntesis. Podemos elaborar la nota así simplificada del modo siguiente: el procedimiento-IC enlaza una acción con lo que una persona razonable y racional debería hacer, sin presuponer ningún fin particular pretendido por los deseos naturales. Aquí tenemos una proposición práctica en la cual lo que debe hacerse no deriva analíticamente de otros fines específicos anteriormente presupuestos, como en el caso de los imperativos hipotéticos. Ni, por otro lado, deriva la acción del concepto de persona razonable y racional, como en el caso otra vez de los imperativos hipotéticos. Antes bien, lo que la persona ha de hacer en un caso particular sale directamente del procedimiento-IC, sin la intermediación de ningún fin puesto por deseos naturales específicos.

5. Si bien esta elaboración describe convenientemente el modo en que opera el procedimiento-IC, aún quedan varias cuestiones por decidir.

a) En primer lugar, ¿son los imperativos categóricos particulares (los particulares deberes de justicia y deberes de virtud) *a priori*? No, no lo son: al llegar a ellos por mediación del procedimiento-IC, nos basamos en

ciertas leyes de la naturaleza y usamos diversas clases de conocimiento empírico acerca del mundo social. Ni que decir tiene que esos imperativos son incondicionales, a diferencia de los imperativos hipotéticos. No constituye, pues, una objeción a la concepción kantiana (como Mill erróneamente piensa que lo es; véase su *Utilitarismo*, cap. V, párrafo 22) el que los imperativos categóricos particulares no sean *a priori*. Lo que es sintético *a priori* es la ley moral y el procedimiento-IC, que es la representación procedimental de dicha ley en su modo de aplicación a nosotros.

b) En segundo lugar, supongamos que se objeta que los imperativos categóricos particulares son en realidad hipotéticos y condicionales, puesto que el procedimiento-IC que lleva a ellos descansa en una concepción de las verdaderas necesidades humanas (o en otra concepción parecida) en el paso 4).

En respuesta a esto, basta con observar (como hicimos en Kant V) que una concepción de las verdaderas necesidades humanas es una concepción especial del bien que se introduce para asegurar que la ley moral tenga contenido; introducirla es una necesidad de la razón pura práctica. Así consideradas, las verdaderas necesidades humanas se diferencian de las inclinaciones y los deseos particulares que surgen en la vida cotidiana y nos instan a formular máximas (racionales) (imperativos hipotéticos) en el paso 1). Podemos darle más fuerza a esta respuesta enlazando estas verdaderas necesidades humanas con nuestras necesidades como personas racionales en el orden de la naturaleza que necesitan de la sociedad, y, de este modo, con las condiciones requeridas para un orden social viable y necesarias para realizar nuestra racionalidad. Ya se sugirió esta respuesta en la sección 6, al final de la lección anterior.

c) En tercer lugar, ¿toma en cuenta el procedimiento-IC las consecuencias del hecho de que cada cual actúe de acuerdo con imperativos categóricos particulares? Evidentemente, sí: esto lo podemos ver mediante la comparación de mundos sociales ajustados en el paso 4). Una concepción moral que no tomara en absoluto en cuenta las consecuencias (como a veces se dice de la concepción kantiana) sería simplemente absurda. La cuestión es siempre la de cómo hacerlo.

6. A modo de conclusión: antes dijimos que la razón pura práctica construye a partir de sí misma su propio objeto *a priori*, es decir, el dominio de los fines como una república de personas razonables y racionales que existirá en el orden de la naturaleza cuando todos sus miembros obren según la ley moral. Ahora podemos ver que la expresión «a partir de sí misma» es una exageración; digamos que la metáfora es un tanto desaforada. Para corregirla, diremos más bien que la razón pura práctica, tal como viene representada por las tres formulaciones del im-

perativo categórico, construye su objeto a partir de los materiales (la materia) que las máximas racionales le presentan en el paso 1).

Como alternativa podemos decir que el procedimiento es un mecanismo de selección: acepta ciertas máximas (como preceptos generalizados) y rechaza otras según que satisfagan los criterios de razón práctica que incorpora. Al igual que una función matemática, el procedimiento-IC se aplica a algo (así como una función se aplica a un número) y da como resultado otra cosa (el número correspondiente), y no puede, hablando propiamente, producir su objeto a partir de sí mismo.

Para terminar, al final de Kant IV nos referíamos al importante pasaje de la segunda *Crítica* (*KP* 5:43), donde Kant dice que la ley moral debe proporcionar al mundo de los sentidos la forma de un mundo del entendimiento especificando, mediante la totalidad de los preceptos que cuenta como válidos, el orden público de un posible dominio de los fines. Este orden público de un posible dominio de los fines es el objeto necesario *a priori* de una voluntad determinada por la ley moral. En *KP* 5:44 hay otro importante pasaje ya citado en Kant IV:

> No obstante, nosotros, por la razón, tenemos conciencia de una ley a la cual están sometidas todas nuestras máximas, como si, por nuestra voluntad, tuviese que surgir al mismo tiempo un orden natural. Así pues, esto tiene que ser la idea de una naturaleza no empíricamente dada, pero, sin embargo, posible por la libertad, por lo tanto, suprasensible, a la cual nosotros damos, por lo menos en la relación práctica, realidad objetiva, porque la consideramos como objeto de nuestra voluntad en cuanto seres puros racionales.
>
> Así pues, la diferencia entre las leyes de una naturaleza a la cual *está sometida la voluntad* y las de una *naturaleza que está sometida a una voluntad* (en consideración de aquello que tiene relación con sus libres acciones), descansa en que, en aquélla, los objetos tienen que ser causa de las representaciones que determinan la voluntad, pero en ésta la voluntad debe ser causa de los objetos, de tal modo que la causalidad de esta causa tiene su fundamento de determinación exclusivamente en la facultad pura de la razón, que por eso puede ser llamada también razón pura práctica.

En vez de decir simplemente, como hace aquí Kant, que «la voluntad debe ser causa de los objetos», podemos elaborar esta idea del modo siguiente: nuestra voluntad, en su calidad de razón pura práctica, construye su propio objeto *a priori* mediante el procedimiento-IC, siendo dicho objeto el orden moral público de un posible dominio de los fines. Así pues, para los miembros de un dominio de los fines, su sociedad —en cuanto objeto en el orden de la naturaleza— no es la causa de la concepción de su sociedad que determina su voluntad. Antes bien, al construir su propio objeto *a priori*, su razón pura práctica es tan libre como libre es la razón. Tiene la libertad de la razón.

KANT VII

EL HECHO DE LA RAZÓN

§1. Introducción

1. Hoy discutiré el hecho de la razón, una de las ideas centrales de la filosofía moral de Kant. Esta idea aparece por primera vez en la *Crítica de la razón práctica*, y una manera de acercarse a esta obra es centrándose en dicha idea.

Empezaré enunciando la cuestión que aborda la doctrina del hecho de la razón. Recordemos que Kant dice de los dos primeros capítulos de la *Fundamentación* que son meramente analíticos: el primero hace un análisis de la ley moral (esbozada en Kant I) a partir del concepto ordinario del valor moral del carácter, y el segundo capítulo presenta las tres formulaciones del imperativo categórico. Pero al final del capítulo II (*Gr* II:90 [444-445]) dice Kant:

> [...] quien tenga a la moralidad por algo y no por una idea quimérica desprovista de verdad, habrá de admitir también el citado principio de la misma. Este capítulo ha sido [...] como el primero, netamente analítico. Mas para que la moralidad no sea un fantasma vano —cosa que se deducirá de suyo si el imperativo categórico y con él la autonomía de la voluntad son verdaderos y absolutamente necesarios como principio *a priori*—, hace falta un *uso sintético posible de la razón pura práctica*, cosa que no podemos arriesgar sin que le preceda una crítica de esa facultad. En el último capítulo expondremos los rasgos principales de ella, que son suficientes para nuestro propósito.

De lo que aquí se trata es de la idea de Kant según la cual, para que un concepto tenga realidad objetiva —esto es, para que sea aplicable a algo y sea en ese sentido verdadero—, no basta con disponer de un análisis que muestre que es consistente e inteligible. Pese a todo lo que Kant ha hecho en los dos primeros capítulos de la *Fundamentación*, la ley moral puede seguir siendo no más que una «idea quimérica». Lo que quiere mostrar Kant es que la ley moral se aplica realmente a algo y, en particular, que se aplica a nosotros; porque si lo hace, entonces

podemos obrar impulsados por dicha ley y no meramente en conformidad con ella.

2. Recordemos las dos condiciones esenciales que en Kant II decíamos que debía satisfacer toda descripción del imperativo categórico.

Primera, la condición del contenido: el imperativo categórico no debe ser meramente formal sino que ha de tener suficiente estructura como para imponer exigencias a la deliberación moral, de tal modo que pueda mostrarse debidamente qué máximas, de entre las muchas posibles, son adecuadas, y cuáles no, para ser convertidas en ley universal. De lo contrario, la ley moral sería vacía y carecería de contenido.

Segunda, la condición de la libertad: el imperativo categórico debe representar a la ley moral, como un principio de autonomía, de tal modo que, a partir de nuestra conciencia de esta ley como una ley supremamente autoritativa y regulativa para nosotros (como personas razonables), podemos reconocer que podemos obrar según el principio de autonomía como principio de la razón.

La explicación de estas dos condiciones es como sigue. El objetivo de la segunda *Crítica* es mostrar que hay una razón pura práctica y que ésta muestra realmente su existencia en nuestro pensamiento, sentimiento y conducta, o en lo que Kant llama «el hecho de la razón». Dicho de otro modo, el objetivo de la segunda *Crítica* es mostrar que la razón pura puede ser práctica y puede determinar directamente nuestra voluntad (*KP* 5:15). Pero la razón pura no puede hacer eso si es meramente formal y carece de contenido. Sería vacía y cualquier cosa que hiciéramos la satisfaría. De ahí la primera condición (del contenido).

La razón de la segunda condición es ésta: sólo si la ley moral es un principio de autonomía en el sentido kantiano, pueden dicha ley y nuestra capacidad para obrar según ella revelarnos nuestra libertad, es decir, revelarnos tanto nuestra independencia del orden natural (libertad negativa) como nuestra capacidad para obrar según principios de la razón pura práctica con un contenido definido (libertad positiva). De ahí la segunda condición (de la libertad).

3. Pero, dicho llanamente, si la ley moral es simplemente una idea de la razón, entonces las dos primeras condiciones no bastan por sí solas para que la razón pura práctica tenga realidad objetiva. Es además esencial que seamos conscientes de la ley moral como una ley con autoridad sobre nosotros y de que es posible que obremos impulsados por dicha ley, no sólo en conformidad con ella. De ahí que haya dos condiciones adicionales; son las siguientes:

Tercera, la condición del hecho de la razón: nuestra conciencia de la ley moral como supremamente autoritativa para nosotros como personas razonables y racionales debe encontrarse en nuestros pensamientos, sentimientos y juicios morales cotidianos; y la ley moral debe ser, al menos implícitamente, reconocida como tal por la razón humana ordinaria o vulgar.

Cuarta, la condición de la motivación: nuestra conciencia de la ley moral como supremamente autoritativa para nosotros debe estar tan hondamente arraigada en nuestra persona, en cuanto razonable y racional, que por sí misma esa ley, una vez conocida y entendida plenamente, puede ser suficiente para que obremos según ella, sean cuales fueren nuestros deseos naturales.

Kant sostiene que si quedan satisfechas estas cuatro condiciones, entonces hay razón pura práctica. Estas condiciones son a la vez necesarias y suficientes. En la segunda *Crítica* mantiene que quedan de hecho satisfechas y, por lo tanto, que existe la razón pura práctica y que somos libres desde un punto de vista práctico.

§2. El primer pasaje sobre el hecho de la razón

1. Hay en total seis pasajes —así los llamaré yo— sobre el hecho de la razón. A efectos expositivos, pensemos en ellos como si constituyeran una serie de párrafos, aun cuando en ellos puede que no haya sino una sola referencia al hecho de la razón. El hecho de la razón se menciona una o más veces en ocho lugares (*KP* 5:6, 31, 42, 43, 47, 55, 91, 105), pero algunos de ellos pertenecen al mismo pasaje. Aparece la expresión completa «*Das Faktum der Vernunft*» o simplemente «*ein Faktum*»; en este último caso, se ve por el contexto que se refiere al hecho de la razón o a un hecho relacionado con ese hecho. Los seis pasajes sobre el hecho de la razón son los siguientes:

- *a*) El Prólogo 3-6: los ocho primeros párrafos, aunque la expresión «*ein Faktum*» aparece sólo en el párrafo 6.
- *b*) En la Analítica I 28-33: empezando con el planteamiento de los Problemas I y II en §§5-6 y continuando hasta el final de la enunciación del Teorema IV, pero sin incluir las observaciones. Hay tres referencias explícitas al hecho de la razón, todas ellas en §7.
- *c*) En el primer Apéndice a la Analítica I 41-48: todo el apéndice, excepto el último párrafo. Puede dividirse en tres partes: los párrafos 1-3, los párrafos 4-7 y los párrafos 8-15.
- *d*) En el segundo Apéndice a la Analítica I 55 y sig.
- *e*) En la *Aclaración* 91-93: párrafos 4-6.
- *f*) En el apéndice a la *Aclaración* 103-106: párrafo 1.

2. Empiezo por el primer pasaje, con el que se abre el Prólogo. Como haré en cada caso, sólo indicaré las cuestiones más importantes, pues no hay tiempo para más. Este pasaje introduce los temas principales de la obra. Para apreciar la relevancia de la primera frase, recordemos que en la *Fundamentación* había dicho Kant que una crítica de la razón pura práctica es el único fundamento de una metafísica de las costumbres, exactamente igual que una crítica de la razón pura especulativa es el único fundamento de una metafísica de la naturaleza.

> Por qué esta crítica no lleva el título de *Crítica de la razón pura práctica*, sino solamente el de *Crítica de la razón práctica* en general, a pesar de que el paralelismo de ésta respecto de la especulativa parece exigir lo primero, es cosa que este trabajo explica suficientemente. Él debe sólo establecer que *hay razón pura práctica* y critica con esa intención toda su *facultad práctica*. Si lo consigue, ya no necesita entonces criticar la *facultad pura misma* para ver si la razón, con semejante facultad, no *se excede* a sí misma, atribuyéndosela gratuitamente (como ello ocurre en la especulativa). Pues si, como razón pura, es ella realmente práctica, demuestra su propia realidad y la de sus conceptos por el hecho mismo [*in der Tat*] y es en vano todo disputar contra la posibilidad de serlo (*KP* 5:3). (Las cursivas son de Kant.)

Para ver lo que pretende Kant al eliminar la palabra «pura» del título, distingamos dos sentidos del término «crítica» que se hallan implícitos en las observaciones que hace en el Prólogo a la primera *Crítica* de la segunda edición (Bxxxii-xxxvii). En un primer sentido, hacer una crítica supone dar una explicación global de los conceptos y principios de la razón considerada como un sistema unificado de conceptos y principios. Aquí el objetivo es exponer la constitución toda de la razón.

En el otro sentido, «crítica» significa crítica de la razón, porque si bien forma parte de la concepción kantiana de la unidad de la razón el que todos los conceptos de la razón y los principios a ella asociados tengan un uso correcto y válido, y por lo tanto el debido lugar en la constitución de la razón como un todo orgánico (*KR* B670 y sig.), hay también una dialéctica natural por la que nuestra razón se extravía y emplea falazmente sus conceptos y principios.

Con la razón pura especulativa, esta dialéctica resulta profundamente engañosa, tal como Kant intenta mostrar en la Dialéctica trascendental de la primera *Crítica*. Así pues, parte de lo que Kant pretende con el título del libro es informarnos de su intención de exponer cómo la dialéctica natural de la razón pura especulativa y el uso impropio de sus conceptos y principios en la metafísica especulativa pueden llevarnos a engaño.

3. El párrafo que abre el Prólogo de la segunda *Crítica* alude a la idea kantiana de que no hay necesidad de una crítica de la razón pura práctica en el sentido de una crítica de la razón. Antes bien, el objetivo es mostrar que hay razón pura práctica, que exhibe su realidad en nuestros pensamientos, sentimientos y conductas morales. Por la introducción (*KP* 5:15) sabemos que, para Kant, el que haya razón pura práctica depende de que la razón pura se baste a sí misma para determinar nuestra voluntad y de que, por lo tanto, nuestra voluntad sea libre. La relevancia del hecho de la razón estriba en lo que este hecho desvela, a saber, nuestra libertad. Toda vez que reconocemos el hecho de la razón y su relevancia, es en vano todo disputar contra la posibilidad de la razón pura práctica. Ninguna doctrina metafísica ni teoría científica pueden ponerla en peligro. Puede que no seamos capaces de comprender cómo es que podemos ser libres, pero de que somos libres desde el punto de vista de la razón práctica, no cabe duda. Dice Kant (*KP* 5:6): «[L]a razón práctica por sí misma y sin haberse concertado con la especulativa, proporciona realidad a un objeto suprasensible de la categoría de la causalidad, a saber, a la *libertad* (aun cuando, como concepto práctico, sólo también para el uso práctico), y confirma, pues, así, por medio de un hecho [*durch ein Faktum bestätigt*], lo que allí sólo podía ser *pensado* [como posible]».

4. Puesto que la palabra «pura» no se usa en el título de la segunda *Crítica*, la palabra «crítica» no tiene su sentido crítico al ser aplicada a la razón pura práctica. Es más bien la forma de considerar la constitución de la razón práctica como un todo, tanto pura como empírica, y de entender cómo se combinan la razón práctica pura y la razón práctica empírica en un esquema unificado de la razón práctica. Por eso dice Kant en la introducción (*KP* 5:16): «Pues la razón pura [práctica], si ante todo se ha demostrado que la hay, no necesita crítica alguna. Ella misma es la que contiene la regla para la crítica de todo su uso». Ahora bien, si la razón pura práctica no necesita crítica alguna, sólo puede ser la razón empírica práctica la que necesita crítica. Esta razón procede a partir de nuestras inclinaciones y nuestros deseos naturales, e intenta organizarlos en un sistema ordenado de deseos a fin de proporcionarnos la mayor felicidad mediante un plan racional. Y Kant añade:

> La crítica de la razón práctica [...] tiene, pues, la obligación de quitar a la razón empíricamente condicionada la pretensión de querer proporcionar ella sola, de un modo exclusivo, el fundamento de determinación de la voluntad. Sólo el uso de la razón pura, cuando esté decidido que hay razón pura, es inmanente; el empíricamente condicionado, que se arroga el dominio exclusivo es, en cambio, trascendente, y se manifiesta en exigencias y mandatos, que exceden totalmente de su esfera, lo cual es precisamente

la relación inversa de la que podía decirse de la razón pura en el uso especulativo.

Si Kant hubiera querido subrayar aquí la crítica en el sentido de crítica de la razón, podría haber titulado el trabajo *Crítica de la razón empírica práctica*. Tal como está, empero, el título es adecuado: nos dice que este trabajo considera como un todo a la facultad práctica de la razón.

3. El segundo pasaje: §§5-8 del capítulo I de la Analítica

1. En este pasaje se encuentra, en mi opinión, la respuesta a la importante pregunta: ¿qué hecho es el hecho de la razón? Esta pregunta plantea alguna dificultad, pues Kant no es consistente en el modo en que la define. Del hecho de la razón dice todo lo siguiente:

1. es nuestra conciencia de la ley moral (*KP* 5:31);
2. es la propia ley moral (*KP* 5:31, 47, 91);
3. es la conciencia de la libertad de la voluntad (*KP* 5:42);
4. es la autonomía en el principio de la moralidad (*KP* 5:42);
5. es una determinación inevitable de la voluntad mediante la propia ley moral (*KP* 5:55);
6. son casos reales de acciones que presuponen una causalidad incondicionada (*KP* 5:104).

La quinta caracterización no tiene, a mi entender, ninguna importancia para nuestra cuestión, así que la ignoraré; la sexta, que en apariencia es bastante diferente de 1), es en realidad exactamente la misma si se lee todo el pasaje; así que la incluyo en 1). Esto nos deja con las proposiciones 1)-4).

2. Ahora bien, las proposiciones 1)-4) no son tan diferentes entre sí como parece; de hecho, están estrechamente relacionadas. Para dar una interpretación consistente de la visión kantiana, usaré (1). Para explicar por qué, consideremos §7, *KP* 31:

> Se puede denominar la conciencia de esta ley fundamental un hecho de la razón, porque no se la puede inferir de datos antecedentes de la razón, por ejemplo, de la conciencia de la libertad (pues esta conciencia no nos es dada anteriormente), sino que se impone por sí misma a nosotros como proposición sintética *a priori*, la cual no está fundada en intuición alguna, ni pura ni empírica, aun cuando sería analítica si se presupusiera la libertad de la voluntad, para lo cual, empero, como concepto positivo, sería exigible una in-

> tuición intelectual que no se puede admitir aquí de ningún modo. Sin embargo, para considerar esa ley como *dada*, sin caer en falsa interpretación, hay que notar bien que ella [la ley moral] no es un hecho empírico, sino el único hecho de la razón pura, la cual se anuncia por él [por ese hecho] como originariamente legisladora (*sic volo, sic jubeo*).[1]

Este pasaje crucial se inicia con la primera especificación del hecho de la razón y termina con la segunda. Pese a esta ambigüedad, sigo la primera caracterización. Digamos:

> El hecho de la razón es el hecho de que, como seres razonables, somos conscientes de la ley moral como ley supremamente autoritativa y regulativa para nosotros y como tal la reconocemos en nuestros pensamientos y juicios morales ordinarios.

Yo creo que podemos explicar coherentemente el hecho de la razón usando esta formulación. Para verlo, hagamos las siguientes consideraciones.

Primera, la ley moral —siendo como es una idea de la razón— es sólo una idea y, como tal, puede carecer, al igual que puede ocurrirles a las ideas de la inmortalidad y de Dios, de realidad objetiva, y no aplicarse, pues, a nada. De este modo, la ley moral no puede ser ella misma el hecho de la razón. Esto excluye a 2).

Segunda, el hecho de la razón no puede ser la conciencia (directa) de la libertad, puesto que es un rasgo del idealismo trascendental de Kant el que no tengamos una intuición intelectual de la libertad. Esto excluye a 3).

Tercera, el hecho de la razón no puede ser la autonomía en el principio de la moralidad porque el que la autonomía se entienda como el principio de la propia moralidad (la ley moral) en 2), o como libertad en 3) y 4) queda excluido una vez que hemos excluido a 2) y 3).

Concluyo que el hecho de la razón es 1): nuestra conciencia de la ley moral como supremamente autoritativa y regulativa para nosotros.

3. Unas cuantas observaciones. Primera, la doctrina del hecho de la razón liquida un problema que había preocupado durante mucho tiempo a Kant, a saber: si nuestro conocimiento de la ley moral arraiga en nuestra conciencia moral de dicha ley, o en nuestra conciencia de nuestra libertad como seres razonables. Kant sostiene que nuestro conoci-

1. La frase latina significa «Así quiero, así ordeno».

miento de la ley moral no puede basarse en nuestra conciencia de nuestra libertad. Pues esto implicaría que tenemos una intuición intelectual de la libertad, siendo así que nuestras intuiciones (nuestras experiencias de objetos y procesos particulares) están siempre sujetas a las condiciones de la sensibilidad. El orden del conocimiento es el contrario: el hecho de la razón, nuestra conciencia compartida de la ley moral como supremamente autoritativa, es el hecho básico del que deben partir nuestro conocimiento y nuestra concepción de nosotros mismos como libres (*KP* 5:4n.).

Por otro lado, Kant dice que nuestra conciencia de la ley moral como supremamente autoritativa para nosotros no es un hecho empírico sino «el único hecho de la razón pura». Para ver la importancia de esto, y el papel central que otorga al hecho de la razón, consideremos lo que dice Kant sobre el concepto de libertad en el Prólogo (*KP* 5:3 y sig.):

> El concepto de libertad, en cuanto su realidad queda demostrada por medio de una ley apodíctica de la razón práctica [el hecho de la razón], constituye la *piedra angular* de todo el edificio de un sistema de la razón pura, incluso la especulativa, y todos los demás conceptos (los de Dios y la inmortalidad) que, como meras ideas, permanecen sin apoyo en la razón especulativa, se enlazan con él y adquieren con él y por él consistencia y realidad objetiva, es decir, que su *posibilidad* queda *demostrada* por el hecho de que la libertad es real; pues esta idea [que la libertad es real] se manifiesta por medio de la ley moral.

Dicho llanamente, la doctrina del hecho de la razón es central, no sólo para la filosofía moral kantiana, sino para su idealismo trascendental como un todo. Que el concepto de libertad tenga realidad objetiva, lo cual es la piedra angular del sistema de la razón, tanto de la especulativa como de la práctica, depende del hecho de la razón.

§4. El tercer pasaje: Apéndice I a la Analítica I, párrafos 8-15

1. En este pasaje dice Kant que no puede darse una deducción de la ley moral, es decir, una justificación de su validez objetiva y universal; dicha ley descansa, en cambio, en el hecho de la razón. Dice también que la ley moral no necesita fundamentos justificativos; antes bien, esa ley prueba no sólo la posibilidad sino también la realidad de la libertad en aquellos que reconocen y admiten dicha ley como supremamente autoritativa (esto es, aquellos para quienes vale el hecho de la razón). La ley moral da, así, realidad objetiva, aunque no práctica, a la idea de la libertad, y responde, por lo tanto, a una necesidad de la razón pura espe-

culativa, que tuvo que asumir que la posibilidad de la libertad era consistente consigo misma. Que la ley moral hace eso es suficiente autentificación, o credencial, como dice Kant, para dicha ley. Esta credencial ocupa el lugar de todos esos vanos intentos de justificarla mediante la razón teórica, ya especulativa, ya empírica (*KP* 5:46 y sigs.).

Como hemos visto, es éste un cambio fundamental con respecto a la *Fundamentación*. Ahora bien, ¿qué importancia tiene este cambio?[2] Señala, yo creo, el reconocimiento por parte de Kant de que cada una de las cuatro formas de la razón en su filosofía crítica ocupan diferente lugar y desempeñan un papel diferente en lo que él llama la unidad de la razón. Kant concibe la razón como una unidad autosuficiente de principios en la que cada miembro existe para todos los demás, y todos para bien de cada uno (*KR* Bxxiii; *KP* 5:119 sigs.). En el sentido más general, la autentificación de una forma de razón consiste en explicar su lugar y papel dentro de lo que llamaré la constitución de la razón como un todo. Para Kant, no puede haber problema en que la razón se justifique a sí misma. La razón debe responder a todas las preguntas sobre sí misma con sus propios recursos (*KR* B504-512), y debe contener la regla para cualquier examen crítico de cualquier uso de la razón (*KP* 5:16): la constitución de la razón debe ser autoautentificadora.

Una vez que contemplamos la autentificación[3] de una forma de la razón como explicativa de su papel dentro de la constitución de la razón, entonces, puesto que las formas de la razón desempeñan distintos papeles, deberíamos esperar que también fueran diferentes sus autentificaciones. Cada una encaja en la constitución de la razón de una forma diferente, del mismo modo que también serán diferentes las consideraciones más específicas que explican su papel en dicha constitución. La ley moral no tendrá el mismo tipo de autentificación que la que tienen las categorías, a saber, el tipo especial de argumento que Kant ofrece

2. Sobre la importancia de este cambio, estoy de acuerdo con casi toda la valiosa discusión de Karl Ameriks en su *Kant's Theory of Mind*, Oxford, Oxford University Press, 1982, cap. 6. Él discute las versiones de Beck, Paton y Henrich, quienes han intentado preservar la continuidad de la doctrina de Kant y han cuestionado la naturaleza fundamental del cambio.

3. Es importante que tengamos presente la ambigüedad en el uso que hace Kant del término «deducción». A veces lo usa, como en el tercer pasaje sobre el hecho de la razón, para dar a entender el tipo especial de argumento desarrollado para establecer la validez universal de las categorías en la Deducción Trascendental; otras veces significa simplemente un conjunto de consideraciones que bastan para justificar, o defender frente a un desafío, nuestro uso de algo ya en nuestra posesión. Este amplio significado lo tomó Kant de la terminología legal de su tiempo, por lo que yo he preferido usar, en cambio, el término «autentificar». A este respecto, véase Dieter Henrich, «Kant's Notion of a Deduction», en Eckart Förster (comp.), *Kant's Trascendental Deductions*, Stanford, Stanford University Press, 1989, págs. 29-46.

para ellas en la Deducción Trascendental de la primera *Crítica*. Esta deducción intenta mostrar que las categorías están presupuestas en nuestra experiencia de los objetos en el espacio y el tiempo, y no que son reguladoras del uso de una facultad, en el sentido en que las ideas de la razón regulan el uso del entendimiento.

2. La razón especulativa también tiene lo que Kant denomina una deducción (*KR* B698), esto es, una justificación (o autentificación) de la validez objetiva de sus ideas y principios como principios trascendentales (B679). Pero la ley moral, como idea de la razón pura práctica, tiene una autentificación diferente de la de la razón pura especulativa. Para Kant, la razón pura, a diferencia tanto del entendimiento como de la razón empírica práctica, es la facultad de la orientación.[4] Aunque el trabajo de la razón es similar en ambas esferas, realiza su trabajo de orientación de forma diferente en las esferas teórica y práctica.

En cada esfera, la razón proporciona orientación porque es normativa: establece los fines y los organiza en un todo, de tal modo que guía, o dirige, el uso de una facultad: el entendimiento en la esfera teórica; el albedrío en la práctica. En la esfera teórica, la razón pura es reguladora en vez de constitutiva; el papel que cumplen sus ideas y sus principios es el de especificar una idea de la mayor unidad sistemática posible, y el de guiarnos en la introducción de esa unidad necesaria en nuestro conocimiento de los objetos y en nuestra visión del mundo como un todo. De este modo, el trabajo de la razón arroja un criterio suficiente de verdad empírica (B679). Sin razón pura, no sería posible ningún tipo de concepción general del mundo, la religión y el mito, la ciencia y la cosmología. No existirían las ideas y los principios de la razón que articulan esas concepciones generales, pues su fuente es la razón. El papel de la razón especulativa en la regulación del entendimiento, y en la unificación del conocimiento empírico autentifica sus ideas y principios.

Por el contrario, en la esfera práctica, la razón pura no es ni constitutiva ni reguladora sino directiva, es decir: dirige inmediatamente a la voluntad (como albedrío). En esta esfera, es la razón empírica práctica la que es reguladora; pues mediante el principio del imperativo hipotético, la razón empírica práctica organiza en una idea racional de felicidad los diversos deseos e inclinaciones pertenecientes a la más baja facultad de desear (*KP* 5:120). Por el contrario, el albedrío es dirigido inmediatamente por la idea de razón práctica de la ley moral, una ley a través de

4. Por esta visión, y por la interpretación que he hecho de la concepción kantiana del papel de la razón en general, desde hace muchos años agradezco profundamente la contribución de Susan Neiman. Véase su libro *The Unity of Reason: Rereading Kant*, Nueva York, Oxford University Press, 1994.

la cual la razón construye para dicho albedrío su objeto *a priori*, el ideal de un dominio de los fines (un todo de todos los fines en enlace sistemático; de las personas como fines en sí mismas y de los fines permisibles que cada persona persigue) (*Gr* II:62 [433]).

§5. Por qué podría haber renunciado Kant a una deducción de la ley moral

1. Consideremos ahora por qué podría haber renunciado Kant al intento de aportar a la ley moral un argumento de la razón teórica, y hagámoslo examinando las diversas formas que dicho argumento podría adoptar.

Durante la década de 1770, Kant hizo varios esfuerzos en esta dirección. Henrich los divide en dos grupos.[5] En el primero, Kant intenta mostrar cómo el uso teórico de la razón, si es aplicado a la totalidad de nuestros deseos y fines de la acción, da lugar necesariamente, en un agente racional, no sólo a la aprobación característica del juicio moral sino también a los incentivos para obrar según ese juicio. En el segundo grupo, Kant intenta derivar los elementos esenciales del juicio moral de lo que él considera que es un presupuesto necesario de la filosofía moral, un presupuesto cuya necesidad sólo puede apreciarse mediante el uso de la razón teórica, a saber, el concepto de libertad.

Para cada grupo, Henrich da algunos ejemplos, mas no entraré yo aquí en tanto detalle. Lo relevante es que Kant intenta fundar la ley moral solamente en la razón teórica y en el concepto de racionalidad. Trata de derivar lo razonable de lo racional. Arranca de una concepción de agente racional (frente a razonable) autoconsciente con todas las facultades de la razón teórica y movido exclusivamente por necesidades y deseos naturales. Este argumento da testimonio del esfuerzo de Kant, durante bastantes años, por encontrar una derivación de la ley moral a partir de la razón teórica.

2. Otro tipo de argumento para la ley moral, un argumento que se parece al tipo de argumento que ofrece Kant para las categorías, podría ser éste: intentamos mostrar que la ley moral está presupuesta en nuestra conciencia moral de forma muy parecida a como están presupuestas

5. Henrich ha realizado un estudio de estos argumentos en el *Nachlass*. Sugiere que, cuando Kant habla de «esta deducción en vano buscada» de la ley moral, tiene en mente sus propios fracasos. Véase «Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kant's Lehre vom Faktum der Vernunft», en Dieter Henrich y otros (comps.), *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken*, Tubinga, Mohr-Siebeek, 1960, págs. 239-247. Es mucho lo que debo a este ensayo.

las categorías en nuestra experiencia sensible de los objetos en el espacio y el tiempo. Podríamos argüir así que ninguna otra concepción moral puede especificar los conceptos de deber y obligación, o los conceptos necesarios para tener los sentimientos peculiarmente morales de culpa y vergüenza, remordimiento e indignación, y otros por el estilo. Ahora bien, parece un requisito ciertamente razonable que una concepción moral incluya el trasfondo necesario de esos conceptos. Pero el argumento apunta demasiado alto: no es plausible negar que haya otras concepciones morales, aparte de la de Kant, que también aporten por sí solas dicho trasfondo. Las concepciones morales de dos sociedades pueden diferir grandemente aun cuando la gente en ambas sociedades sea capaz de tener conciencia moral y sentimiento moral.

Un fallo básico en este tipo de argumento es que asume la distinción entre concepto e intuición, siendo así que no hay tal distinción en la conciencia moral. La razón teórica concierne al conocimiento de los objetos, y la experiencia sensorial le proporciona su base material. El conocimiento práctico concierne a los fundamentos razonables y racionales de la producción de los objetos. El bien completo es la realización de un objeto construido: el dominio de los fines como objeto necesario de una voluntad inmediatamente determinada por la ley moral. La conciencia moral no es en absoluto experiencia sensible de un objeto. Este tipo de argumento no tiene cabida en el constructivismo kantiano.

3. Consideremos un nuevo argumento. Podría decirse: puesto que la deducción de las categorías muestra que su validez objetiva y su aplicabilidad universal están presupuestas en nuestra experiencia pública unificada de los objetos, un argumento paralelo para la ley moral podría mostrar que es la única base posible de un orden público unificado de conducta para una pluralidad de personas que tienen objetivos e intereses en conflicto. La idea es que, sin la ley moral, nos quedamos con la lucha de todos contra todos, como viene ejemplificado por el compromiso de Francisco I (*KP* 5:28). Esto nos permitiría decir que la ley moral es constitutiva de cualquier orden público unificado de un mundo social.

Este planteamiento también está, en mi opinión, condenado al fracaso. El requisito de que una ley moral determine un orden público unificado y compartido de conducta es, también aquí, enteramente razonable. La evidente dificultad es que el utilitarismo, el perfeccionismo y el intuicionismo, así como otras doctrinas morales, pueden también determinar dicho orden. La ley moral es, según hemos visto, *a priori* con respecto a la razón empírica práctica. Es también *a priori* como idea de la razón, pero no es *a priori* en el sentido añadido de que cualquier orden público unificado de conducta tenga que descansar en dicha ley.

Kant no sostiene, creo yo, que la ley moral sea *a priori* en este sentido añadido. Lo que en realidad sostiene es que la ley moral es la única forma que nosotros tenemos de construir un orden público unificado de conducta sin caer en la heteronomía. Él usa la idea de autonomía, implícita en una concepción constructivista de la razón pura práctica, para rechazar otras visiones morales. Por esto es por lo que concibe el perfeccionismo y el intuicionismo como heterónomos, y lo mismo pensaría del utilitarismo (en caso de que lo hubiera discutido tal como hoy lo conocemos). Siempre apela a la ley moral como principio de la libre razón constructiva.

§6. ¿QUÉ TIPO DE AUTENTIFICACIÓN TIENE LA LEY MORAL?

1. Finalmente, volvamos a la parte del tercer pasaje sobre el hecho de la razón (*KP* 5:46 y sigs.), donde Kant explica por qué no tiene deducción la ley moral. Aquí subraya Kant las diferencias entre razón teórica y razón práctica. La razón teórica se ocupa del conocimiento de objetos que nos son dados en nuestra experiencia sensible, mientras que la razón práctica se ocupa de nuestra capacidad de producir objetos de acuerdo con una concepción de dichos objetos. Un objeto se entiende como el fin de la acción; para Kant, todas las acciones tienen un objeto en este sentido. Obrar según la razón pura práctica implica, primero, producir un objeto cuya concepción se forja a la luz de las ideas y los principios de la razón pura práctica; y, segundo, ser movido (del modo apropiado) por un interés puro práctico en la realización de dicha concepción. Puesto que sólo podemos ser enteramente libres en virtud de nuestra razón, sólo aquellas acciones que satisfacen estas dos condiciones son enteramente libres. Volveré sobre esto el próximo día.

Ahora bien, de lo que hemos dicho puede parecer que la autentificación de la ley moral es altamente problemática. Esto es lo que da pie a que Kant introduzca la doctrina del hecho de la razón en la segunda *Crítica*, pues piensa que la ley moral no puede ser derivada de los conceptos de la razón teórica junto con el concepto de agente racional. Ni tampoco piensa que esté presupuesta en nuestra experiencia moral, o que sea necesaria para especificar un orden unificado de conducta pública. Tampoco puede ser derivada de la idea de libertad, puesto que no hay ninguna intuición intelectual disponible de libertad. Además, la ley moral no debe ser reguladora de una facultad que tiene su propio material. Este tipo de autentificación vale para la razón especulativa y, dentro de la esfera práctica, para la razón empírica práctica, la cual regula la facultad más baja de desear. Con todo, queda todavía una forma, afirma

te *a priori*, independientemente de todo dato sensible, como la ley suprema de la voluntad.

El pasaje continúa: «Hubo que probarlo y justificarlo [la ley moral] primero, en cuanto a la fuerza de su origen, aún en el *juicio de esa razón vulgar*, antes de que la ciencia pudiera tomarlo en sus manos para hacer uso de él como de un hecho, por decirlo así, que antecede a todo sutilizar sobre su posibilidad y a todas las consecuencias que pudieran sacarse de ahí».[6]

Es claro que, aunque aquí se dice que el hecho de la razón es la ley moral, Kant está hablando en términos generales (como muestra la primera parte de la cita). Lo que quiere decir Kant es que la ciencia, es decir, la metafísica de las costumbres, puede tomar en sus manos la ley moral como un hecho, por decirlo así, porque es el principio reconocido en el hecho de la razón. Continúa diciendo Kant: «Pero esta circunstancia se deja muy bien explicar por lo que se ha dicho, pues que la razón pura práctica tiene que empezar necesariamente por principios, que tienen que ser por tanto puestos a la base de toda ciencia, como primeros datos, y no pueden originarse primeramente de ella. Esta justificación de los principios morales, como principios de una razón pura, podía empero también ser conducida muy bien y con suficiente seguridad por la mera apelación al juicio del entendimiento humano común [...]».

2. En el sexto y último pasaje sobre el hecho de la razón, Kant se refiere a este hecho de un modo indirecto que no usa en ningún otro sitio. Yo pienso, no obstante, que su significado es compatible con la interpretación propuesta por nosotros. Aquí se ocupa Kant de la transición de nuestra libertad posible a nuestra libertad real, de si el «poder ser» de la primera *Crítica* (esto es, la posibilidad de la libertad introducida para resolver la tercera antinomia) puede convertirse en un «es». Y Kant decide que así puede hacerse, pues (*KP* 5:104) «sólo se trataba de [...] que se pudiese demostrar en un caso real, por decirlo así, mediante un hecho, que ciertas acciones presuponen una causalidad semejante (la intelectual, sensiblemente incondicionada), sean reales o también sólo ordenadas, es decir, necesarias, práctica y objetivamente». Kant llega a decir más adelante que hay un principio que caracteriza a esta causalidad y que (*KP* 5:105) «este principio no necesita ni que se le busque ni

6. Kant añade un poco más adelante: «Presentad a uno que por lo demás es hombre honrado [...], la ley moral, por donde él reconoce la indignidad de un mentiroso, y en seguida su razón práctica [...] abandona la utilidad, se une con aquello que sostiene su respeto hacia su propia persona [...], y ahora la utilidad, después de separada y desenlazada de con la razón [...] es pesada por cada cual» (*KP* 5:92 y sig.). Todo el pasaje es instructivo por cómo conecta nuestros sentimientos morales con el reconocimiento de la ley moral en la experiencia moral ordinaria.

que se le invente; ha estado largo tiempo en la razón de todos los hombres e incorporado a su ser, y él es el principio de la *moralidad*».

3. Así pues, para Kant la ley moral se encuentra en nuestros juicios y sentimientos morales cotidianos, e incluso en nuestro ser, en nuestro carácter. Mas ¿cómo experimentamos la ley moral en nuestro pensamiento? Antes, en el segundo pasaje sobre el hecho de la razón, se hace Kant la pregunta «¿cómo es posible también la conciencia de aquella ley moral?» y su respuesta es la siguiente (*KP* 5:30): «Nosotros podemos tener conciencia de leyes puras prácticas, del mismo modo como tenemos conciencia de principios puros prácticos, observando la necesidad con que la razón nos los prescribe y la separación de todas las condiciones empíricas, separación que la razón nos señala. El concepto de una voluntad pura surge de las primeras, así como la conciencia de un entendimiento puro [surge] de las últimas».

Algo más abajo, en el mismo párrafo, dice Kant que nunca se había atrevido nadie a introducir la libertad en la ciencia si la ley moral y, con ella, «la razón práctica [...] no nos hubiera impuesto este concepto». Recordemos aquí que en *KP* 5:31 habla Kant de cómo la conciencia de la ley moral «se impone por sí misma a nosotros como proposición sintética *a priori*, la cual no está fundada en intuición alguna». La ley moral surge de nuestra razón pura práctica casi involuntariamente. Antes había dicho Kant (*KP* 5:27): «Qué forma se capacita en la máxima para la legislación universal y cuál no, ello lo puede distinguir el sentimiento más vulgar sin enseñanza».

En *KP* 5:29, después de discutir si nuestro conocimiento de la ley moral precede a nuestro conocimiento de la libertad o viceversa, dice Kant: «La ley moral, de la que nosotros tenemos conciencia inmediatamente (tan pronto como formulamos máximas de la voluntad), es la que se nos ofrece *primeramente* [...]».

En *KP* 5:27 ilustra este asunto con el ejemplo del depósito engañoso. En un caso así, nos damos inmediatamente cuenta de que nuestra máxima se destruiría a sí misma al convertirla en ley universal. Ciertamente, como dice Kant (*Gr* I: 20 [403-404]), la razón humana ordinaria o vulgar no concibe abstractamente la ley moral en su forma universal; antes bien, nuestra razón tiene esta ley «continuamente ante los ojos y l[a] usa como criterio en sus enjuiciamientos». Espontáneamente adquirimos una facilidad para hacer juicios morales de acuerdo con las exigencias de la razón pura práctica.

4. ¿Qué quiere decir Kant en la cita anterior de *KP* 5:30, donde dice que podemos llegar a conocer las leyes puras prácticas «observando la necesidad con que la razón nos l[a]s prescribe»? No podemos explicar esa necesidad (aquí necesidad práctica en vez de teórica) apelando a la

razón pura misma. Dado que esta forma de razón determina dicha necesidad, no puede explicarse a sí misma. Como dice Kant: «[T]oda penetración humana ha terminado, tan pronto como hemos llegado a las fuerzas fundamentales o facultades fundamentales [...]» (*KP* 5:46 y sig.).

A mi modo de ver, no entendemos correctamente a Kant si lo interpretamos como si estuviera ofreciendo una explicación de la necesidad práctica. Antes al contrario, según nuestro análisis, está exponiendo la constitución de la razón práctica como un todo y explicando el papel de las facultades fundamentales de la razón tal como nos las encontramos en nuestra experiencia moral. Éste es el único tipo de deducción —en el sentido amplio de autentificación (véase más arriba §4)— que admite la ley moral. No es posible dar una explicación de la constitución de la razón, no porque se halle más allá de nosotros, en lo desconocido, sino porque la razón no puede ser juzgada o explicada por ninguna otra cosa. Aunque ciertamente se requiere de mucha reflexión para dar con una descripción adecuada de su constitución, y aunque la propia reflexión es continua y no cesa nunca, dicha constitución, en última instancia, debe verse como autoautentificadora.

§8. Conclusión

Puesto que son varias las cuestiones que hemos examinado hoy, quisiera subrayar que las importantes son esencialmente dos.

La primera es que el hecho de la razón establece la tercera condición (una de las cuatro) para que exista razón pura práctica, para que se manifieste a sí misma en hechos y obras. Ésta es la condición de que nuestra conciencia de la ley moral (a través del imperativo categórico) se encuentre en nuestros pensamientos, sentimientos y juicios morales cotidianos; y de que dicha ley sea reconocida como autoritativa, al menos implícitamente, por la razón humana ordinaria (§§2-3, 7).

La segunda cuestión es que la doctrina del hecho de la razón señala un cambio fundamental en el modo en que Kant entiende el fundamento de la razón pura práctica.

En §§4-6 examinamos esta idea, según la cual la autentificación de cada tipo de razón difiere de las otras y la autentificación apropiada de cada forma de razón consiste en mostrar su papel y lugar dentro de la constitución de la razón como un todo. Esta constitución es autoautentificadora, puesto que la razón no es ni opaca ni transparente para sí misma, y puede responder de todas las cuestiones sobre sí misma tras cabal reflexión.

KANT VIII

LA LEY MORAL COMO LA LEY DE LA LIBERTAD

§1. Conclusiones sobre el constructivismo y la reflexión cabal

1. Me detengo un momento para indicar dónde nos encontramos. En las cuatro primeras lecciones examinamos la ley moral o, mejor dicho, cómo se aplica a nosotros la ley moral, primero a través del imperativo categórico y, después, mediante el procedimiento-IC, que es la formulación más adecuada en nuestro caso de las exigencias de la ley. Las lecciones V-VII intentaron poner de manifiesto las cuestiones filosóficas más profundas que Kant esperaba poder resolver aplicando el imperativo categórico y sus diversas formulaciones.

Consideramos la secuencia de seis concepciones del bien y el modo en que el desarrollo de la secuencia clarifica el papel que desempeña la primacía de lo justo en su doctrina. A continuación examinamos la doctrina kantiana como una forma de constructivismo moral, una concepción de la que innegablemente se puede decir que nace con Kant, pues no hay predecesores de la misma en la historia doctrinal. La última vez sugería yo que su doctrina constructivista es también coherentista, en el sentido de que ofrece una descripción de cómo los cuatro tipos de razón forman un todo coherente en una constitución unificada y autoautentificadora de la razón. También sugería que la concepción kantiana es coherentista en el sentido adicional de que mantiene, por ejemplo en los pasajes quinto y sexto sobre el hecho de la razón, que nuestro reconocimiento de la ley moral como supremamente autoritativa para nosotros queda patente en nuestros pensamientos, sentimientos y conducta.

2. Son muchas las cuestiones que surgen con respecto al constructivismo kantiano, tal como yo lo he definido. A modo de aclaración, mencionaré una de ellas. Es la siguiente: cómo reconciliar la idea de que toda construcción debe someterse a la prueba de la reflexión crítica con la concepción expresada por Kant en el pasaje sobre la paradoja del método: que los conceptos de bien y mal no deben determinarse antes de la ley moral sino sólo después de ella y por medio de ella (*KP* 5:62 y sig.). La dificultad estriba en que Kant parece saber de antemano, sin necesi-

dad de reflexión crítica, qué aspecto debe tener una doctrina constructivista, mas esto parece imposibilitar que llevemos a cabo dicha reflexión de buena fe.

En respuesta a esta preocupación tan comprensible, interpretamos el constructivismo como una concepción sobre el aspecto que tendrá la estructura y el contenido de la más sólida doctrina moral, una vez expuesta tras cabal reflexión. Decimos que contendrá, de la manera explicada, un procedimiento constructivista que incorporará todas las exigencias de la razón práctica, de tal modo que quede construido el contenido de la doctrina: sus principales principios, virtudes e ideales. Cuando hablamos aquí de reflexión completa no nos referimos a una reflexión perfecta a la que al final llegamos, sino a una reflexión que puede llegar a ser todo lo crítica que podría serlo una tradición de pensamiento que pasa de una generación a la siguiente, y que cada vez produce más la impresión de que la concepción moral es constructivista, tras una reflexión más completa. Debería haber un éxito creciente a la hora de formular la doctrina como un todo.

3. Aquí deberíamos distinguir entre la doctrina que formulamos en cualquier momento particular y el proceso por el que llegamos a una formulación de la misma mediante el pensamiento y la reflexión a lo largo del tiempo. Comoquiera que la doctrina formulada es contrastada con nuestros más ponderados juicios morales, es de esperar que se den conflictos serios, conflictos que obliguen a renunciar a algún que otro principio. A este respecto, el constructivismo no tiene otro cometido más que hacer sólo los tipos de cambios consistentes con dicha doctrina. Por ejemplo, debe vigilar que ninguna idea de la razón usada en la construcción haya sido interpretada incorrectamente: tal vez no se hayan incluido y descrito correctamente todas las verdaderas necesidades humanas pertinentes, o no se hayan enunciado bien los requisitos de publicidad para los preceptos morales, o se hayan omitido ciertos aspectos de las ideas de reciprocidad e imparcialidad en la idea de razonabilidad.

Evidentemente, el constructivismo puede vigilar para que no se confundan los juicios aparentemente bien ponderados; pero si lo hace, debe mostrar cuáles son los errores y de dónde surgen. No puede deshacerse de un juicio ponderado simplemente porque sea mayor el peso de la construcción: antes deben ser identificados los errores. Al igual que puede sucederle a cualquier otra concepción, el constructivismo puede ser falso. Debe probarse a sí mismo mostrando, como hace Kant, que hay razón pura práctica. Hacer lo cual implica, tal como vimos la última vez, mostrar que la ley moral se pone de manifiesto en nuestros pensamientos, sentimientos y conducta morales —tercera condición—, y ello reclama una reflexión crítica tal cual la acabamos de describir.

Concluyo estas observaciones diciendo que, a la hora de presentar la filosofía moral kantiana, he restado importancia al papel del *a priori* y lo formal, y he hecho lo que algunos pueden pensar que es una interpretación plana del imperativo categórico como proposición práctica sintética *a priori*. He hecho todo eso porque creo que los elementos minimizados no están en el núcleo de su doctrina. Poner el énfasis en ellos lleva fácilmente a formalidades vacías y áridas que nadie puede aceptar y que entonces asociamos erróneamente a su nombre. Por el contrario, lo esencial de su doctrina radica en su visión de la libre razón constructiva y en la idea de coherencia que la acompaña, tal como vimos la última vez. Radica también en sus otras ideas, tales como la idea de la ley moral como ley de la libertad y la idea de la filosofía como defensa de la fe razonable. Es tiempo ya de volver sobre estas materias, por más que lo haremos con excesiva rapidez. Nos ocuparán en la presente lección y en la siguiente.

§2. Los dos puntos de vista

1. Kant nunca dejó de interesarse por la razón humana como una forma de autoconciencia humana. Podemos así pensar que los dos puntos de vista de la razón, el teórico y el práctico, articulan la forma y la estructura de las dos diferentes formas de autoconciencia: en un caso, nuestra autoconciencia como sujeto que inquiere sobre el mundo natural y social, y lo investiga (una autoconciencia que posee razón teórica); en el otro, nuestra autoconciencia como sujeto que delibera y actúa (una autoconciencia que posee razón práctica). La primera *Crítica* examina la forma y la estructura del punto de vista teórico; la segunda *Crítica* hace lo propio para el punto de vista práctico.

En ciertos aspectos, estos puntos de vista son similares y, en otros aspectos, diferentes. Son similares por cuanto cada uno de ellos es una forma de una y la misma razón, como así lo exige la unidad de la razón. En ambos puntos de vista, la razón es guiada por su idea de la mayor unidad sistemática, en un caso por la idea de la mayor unidad en nuestro conocimiento de los objetos, en el otro por la idea de la mayor unidad en nuestro sistema de fines, tanto colectivos como individuales. Pero los dos puntos de vista deben ser en ciertos aspectos diferentes, por cuanto un punto de vista es el de la razón teórica, que se ocupa del conocimiento de objetos dados, mientras que el otro punto de vista es el de la razón práctica, que se ocupa de la producción de los objetos.

Pero aunque estos puntos de vista sean diferentes, el punto de vista práctico depende del teórico, puesto que da por supuesto el conocimien-

to ya establecido por la razón teórica. De este modo, la razón práctica presupone a la razón teórica: esta última proporciona el trasfondo necesario para la deliberación razonable. Esto lo muestra la información en la que se apoya el procedimiento-IC en sus diversos pasos.

2. Podemos precisar más estas observaciones generales haciendo notar que podemos distinguir cinco elementos en cada punto de vista. Un elemento es el tipo de preguntas que podemos hacer desde el punto de vista; otro es el tipo de interés que nos mueve a hacer esas preguntas. Desde el punto de vista práctico, preguntamos qué debemos hacer en un caso particular o, más en general, preguntamos cuáles son nuestros deberes. O, más en general todavía, preguntamos qué objetos debemos producir de acuerdo con una concepción de dichos objetos, de tal modo que lleguemos a un todo de los fines con la mayor unidad sistemática posible. Nuestro interés en estas preguntas es un interés puro práctico en hacer lo que debemos y en realizar nuestros deberes de justicia y de virtud. La razón teórica también tiene sus intereses, y no solamente un interés positivo en la mayor unidad sistemática posible de nuestro conocimiento sino también un interés negativo en prevenir que la locura y el fanatismo especulativos corrompan el trabajo de la razón (*KP* 5:121).

Un tercer elemento, por obvio, no necesita más que ser mencionado, a saber, que al intentar resolver estas cuestiones usamos, en cada caso, una cierta familia de ideas, principios y preceptos de la razón, que son los expuestos en la primera y segunda *Críticas*.

Finalmente, un punto de vista implica un cuarto elemento y un quinto: uno lo forman ciertas actitudes específicas que debemos adoptar ante nosotros mismos y ante el mundo conforme asumimos el punto de vista; el otro, en cambio, lo forman ciertas creencias necesarias para apoyar y sostener dichas actitudes. Así, en el caso del punto de vista práctico, debemos obrar bajo la idea de la libertad (§5). Al hacerlo, no debemos intentar prever nuestro comportamiento, como si lo contempláramos desde el punto de vista teórico, sino que debemos, en cambio, concebir nuestra razón como absolutamente espontánea y como una razón que no depende de nada que esté fuera de sí misma. Y debemos creer firmemente que podemos obrar de acuerdo con la mejor de las razones tal como quedan establecidas en el curso de la deliberación. Se relaciona con estos temas (según veremos en «Kant X») el complejo de actitudes y postulados al que Kant denomina fe razonable.

3. Finalmente, hay importantes relaciones entre los dos puntos de vista que no trataré aquí de definir. Pero merece la pena repetir que, si bien el punto de vista práctico presupone el conocimiento establecido por el teórico, lo práctico es primario en la constitución de la razón. Am-

bas formas de la razón son movidas por sus intereses, y los intereses de la razón práctica, que son los de la humanidad, son primarios.

De nuevo, al aplicarlos a las personas y a sus intereses, ambos puntos de vista se refieren a una y la misma cosa: la misma persona y la misma acción vistas desde dos puntos de vista diferentes (*KP* 5:97). No se trata de puntos de vista sobre mundos diferentes, ni de puntos de vista procedentes de mundos diferentes: son puntos de vista para plantear diferentes cuestiones sobre uno y el mismo mundo. Uno de los tipos incluye (aproximadamente) cuestiones de hecho; el otro incluye cuestiones sobre qué debemos hacer. Estas cuestiones surgen de diferentes intereses y son respondidas mediante diferentes principios de razón que tienen su origen en las dos formas de la razón. No se sigue de ello que las diferentes respuestas sean contradictorias, pero dejo aquí de lado estas complejidades.

No quiero, pues, considerar la doctrina de Kant como una visión de dos mundos —un mundo de fenómenos y un mundo inteligible— sino, al contrario, como una doctrina con dos puntos de vista que corresponden a cuestiones diferentes motivadas por diferentes intereses y respondidas mediante ideas y principios diferentes. La mejor forma de ver cómo se relacionan esos puntos de vista es examinando su estructura y contenido y viendo cómo podemos aprovecharlos en nuestra vida cotidiana y en la ciencia. No hay secretos al respecto: tenemos que indagar.

§3. La oposición de Kant a Leibniz en torno a la libertad

1. Todavía no estamos preparados para discutir la última condición para la existencia de la razón pura práctica, la condición que dice que nuestra conciencia de la ley moral arraiga tan profundamente en nuestra persona que dicha ley puede ser un motivo suficiente, independientemente de nuestros deseos naturales. Antes de analizar esta condición, revisemos primero la concepción kantiana de la libertad y logremos un dominio más firme de su psicología moral tal cual es presentada en *La religión* I. Aquí es donde dio Kant la versión más acabada de su psicología moral, por lo que cualquier descripción de la misma debe contar con ella. Así que daremos un rodeo bastante largo: hoy empezamos con su concepción de la libertad; la próxima vez examinaremos su psicología moral.[1]

1. Aunque Kant hace por doquier importantes consideraciones sobre la libertad, sus discusiones más completas sobre la libertad son las siguientes: la primera *Crítica* (B560-586) en relación con la tercera antinomia, y más adelante en el *Canon* (B828-832); la segunda *Crítica* en la *Aclaración* (*KP* 5:93-103); los *Prolegómenos* I §53 también merecen ser

Éste es un asunto extremadamente difícil y gran parte de lo que diga yo será poco claro. Para empezar, preguntémonos: ¿a quién se opone Kant con su concepción de la libertad? También es a menudo de ayuda preguntarse cuál es el modelo rechazado y por qué, pues al hacerlo clarificamos el problema y podemos indicar cuáles son las condiciones de una solución válida. Siguiendo esta idea, asumiré que Kant se está oponiendo a la concepción de Leibniz y, en general, al determinismo empirista; por lo que rechazaría también la concepción que de la libertad ofrece Hume en el *Tratado* II:iii:1-2. En sus primeros años, cuando todavía estaba muy influido por Leibniz, Kant también pensaba que la libre voluntad y el determinismo eran compatibles (*Nova Dilucidatio* [1755] I:400-410).

2. Ahora bien, ¿qué es lo que Kant tiene que objetar a la concepción de Leibniz? Yo creo que tiene cuatro objeciones a la concepción leibniziana de la libertad.

La primera objeción, y la más básica, deriva del perfeccionismo metafísico de Leibniz. Como hemos visto, para Kant, ésta es una forma de heteronomía incompatible con la idea de una razón práctica que es libre y constructiva. La idea kantiana de la ley moral como ley de la autonomía no debería entenderse como una ley verdadera de un orden de valores morales previo y antecedente. Al contrario, la supremacía de la razón significa que la ley moral misma debe ser una ley de la libertad, en un sentido que luego intentaremos explicar.

La siguiente objeción que haría Kant a la concepción de Leibniz es que implica el predeterminismo. Kant subraya este problema en la *Aclaración* (*KP* 5:94 y sig.). Por predeterminismo Kant entiende lo siguiente. Las leyes causales gobiernan la generación de una secuencia de estados de un sistema a lo largo del tiempo, donde cada estado en el tiempo t_n es el consecuente causal del estado en t_{n-1}. Dado el estado total de un sistema, las leyes causales únicamente determinan su próximo estado. Así, el estado t_p, en el tiempo presente, debe estar predeterminado por algún estado en el tiempo t_0 del pasado, y el próximo estado t_{p+1} debe estar similarmente predeterminado. Pero, puesto que no tenemos control sobre el pasado, no podemos ser libres ahora: nuestro futuro ya está decidido. Para Kant, pues, el predeterminismo significa que las causas verdaderamente efectivas de determinación son sólo el estado inicial (si hay alguno) y las leyes causales que gobiernan el sistema. Si no hay estado inicial, todos los estados están igualmente predeterminados, con lo que no hay libre determinación en ningún tiempo.

mencionados. Yo me centraré sobre todo en la *Fundamentación* III:4 (447-448) (donde Kant enuncia la idea central del obrar bajo la idea de la libertad), en la *Aclaración* y en el libro I de *La religión*.

3. Según vimos, Leibniz es compatibilista, esto es, afirma que la libre voluntad y el determinismo van de consuno. Replicaría a Kant, como replicó a Spinoza, que lo que realmente importa son los tipos de causas que provocan la determinación. La libertad no requiere la ausencia de fundamentos de determinación sino que depende de que nuestras acciones sean guiadas por juicios de valor formados a la luz del mayor bien aparente, cuando dichos juicios expresan, ellos mismos, nuestra libre razón deliberativa en el sentido de Leibniz (Leibniz II:§4). Por todo ello piensa que somos realmente libres y que nuestras acciones son plenamente voluntarias y espontáneas, aunque nuestra libertad aumenta conforme crecemos en conocimiento y sabiduría, y conforme nuestra libertad refleja menos imperfectamente la libertad de Dios.

Kant piensa que esta réplica al predeterminismo no logra salvar su objeción. Ello queda claro por lo que dice sobre la libertad comparativa y psicológica en la *Aclaración* (*KP* 5:96 y sig.). Es un «recurso mezquino», dice, pensar que los tipos de causas suponen alguna diferencia respecto del predeterminismo. Su referencia, mencionando a Leibniz, a que la libertad de un *automaton spirituale*, puesto a la par con un *automaton materiale*, «no sería en el fondo mejor que la libertad de un asador», deja clara su posición: la espontaneidad de los espíritus libres (de las sustancias espirituales), según la entendía Leibniz, no es suficiente. Recordemos que los principios y leyes que determinan la secuencia de sus estados psicológicos forman parte de su concepto completo (concebidos como individuos posibles)[2] y predeterminan la secuencia. Kant admite que los espíritus libres de Leibniz tienen espontaneidad en el sentido de que sus estados psicológicos están determinados por los poderes activos que los constituyen como espíritus libres, con lo que no están determinados por influencias externas. Sin embargo, carecen de lo que Kant llama, insistiendo en ello, espontaneidad absoluta.

Para esta espontaneidad, véase la nota a pie de página de *La religión* 6:49n. (45n.).[3] Aquí dice Kant que no hay dificultad alguna en reconciliar la libertad con los fundamentos autosuficientes internos. El problema, dice Kant, es entender:

2. La cuestión aquí es que los conceptos de esos principios y leyes, y los poderes activos que dirigen, están ya incluidos en el concepto individual completo de un individuo posible que se encuentra en el intelecto divino. Esos principios y poderes cobran simplemente realidad con la creación. Por ello dice Leibniz: «[S]i este mundo fuera sólo posible, el concepto individual de cuerpo en este mundo, que contiene ciertos movimientos como posibilidades, contendría también nuestras leyes del movimiento [...], pero también como meras posibilidades. [...] [C]ada individuo posible de cualquier mundo particular contiene en su concepto las leyes de su mundo». *Leibniz-Arnauld Correspondence*, pág. 43.

3. Las referencias entre paréntesis remiten a la edición de Greene y Hudson.

> cómo el determinismo, según el cual acciones voluntarias tienen, como sucesos, sus fundamentos determinantes *en el tiempo que las precede* [...], puede coexistir con la libertad, según la cual la acción, así como su contrario, ha de estar en el poder del sujeto en el momento de acontecer. [...] [L]a libertad no consiste en la contingencia de la acción (en que ésta no esté en absoluto determinada mediante fundamentos), esto es: no en el indeterminismo [...], sino en la espontaneidad absoluta, que sólo corre peligro con el predeterminismo, en el cual el fundamento de determinación está *en el tiempo anterior* [y por lo tanto] [...], la acción no está ya en mi poder, sino en la mano de la naturaleza [...] (Las cursivas son de Kant.)

Aquí afirma Kant que la libertad es compatible con los fundamentos determinantes; más aún, que incluso los requiere. Kant denomina a estos fundamentos «fundamentos autosuficientes internos». La libertad no consiste en la contingencia o en la falta de determinismo. El problema es cómo evitar el predeterminismo; y eso sólo puede lograrse, al parecer, mediante la espontaneidad absoluta. Mas ¿qué es la espontaneidad absoluta? ¿Qué concepción de la misma podemos formarnos? Esto nos sitúa en el núcleo de la concepción kantiana.

§4. La espontaneidad absoluta

1. Sugiero que pensemos la espontaneidad absoluta como la espontaneidad de la razón pura. De este modo, en el caso de la libertad en la esfera moral, es la espontaneidad absoluta de nuestra razón pura práctica. Dado que la espontaneidad absoluta excluye el predeterminismo pero tiene sus propios fundamentos autosuficientes internos (*Rel* 6:499n. [45n.]), es la espontaneidad de la razón pura, que sopesa y evalúa las razones, siempre a la luz de sus propios principios, y en el curso de su propio ejercicio.

Kant piensa que esta espontaneidad no está ligada, como tampoco causalmente afectada, por sus propias decisiones previas —en cuanto tales— por lo que se refiere al peso o a la adecuada evaluación de las razones. La razón pura es el más alto tribunal de apelación en lo concerniente a su propia constitución y a los principios y directrices que dirigen sus propias actividades. Como tal, siempre es libre de reconsiderar sus decisiones previas: ningún caso queda nunca cerrado para siempre. Siendo libre, la razón hace sus propios juicios según procede, hallándolos siempre según los méritos del caso: según la evidencia y los fundamentos a mano, evaluados a la luz de los principios de la razón y de la visión que la razón tiene de su propia constitución y de sus principios en ese momento.

2. No cabe duda de que mi sugerencia sobre cómo concebir la espontaneidad absoluta es oscura en varios aspectos. Pero no es, pienso, irremediablemente oscura. En cualquier caso, esta idea es lo que mueve a Kant, o al menos así lo pienso yo. Si preguntamos, pues, qué concepción de la espontaneidad absoluta tenemos a nuestra disposición —qué concepción nos podemos formar de ella—, sugiero que miremos a la libertad de la razón pura, tal como la describe Kant. Miramos así a la razón pura tanto en la esfera teórica, donde la razón organiza en la mayor unidad sistemática posible el conocimiento empírico (de bajo nivel) proporcionado por el entendimiento, como a la esfera práctica, donde la razón pura construye para sí misma el objeto *a priori* de la ley moral, el ideal de un dominio posible de los fines.

Para Kant, no hay un problema específico de la libertad de la voluntad, como si algo llamado «la voluntad» planteara un problema especial. Para él, sólo existe el problema de la libertad de la razón, tanto teórica como práctica. Práctico es lo que es posible por la libertad, por la espontaneidad absoluta de la razón pura; incluso la razón pura es práctica. Para entenderle, debemos intentar armar una concepción de dicha espontaneidad de la razón pura, por inadecuada que pueda ser. Kant tenía una concepción semejante y nosotros debemos tratar de pensar el modo de acceder a ella. Tanto la ciencia elevada (que para Kant es la física y la astronomía [la mecánica newtoniana]) como el ideal moral de un posible dominio de los fines constituyen por igual el quehacer de la espontaneidad absoluta de la razón. Deberíamos ver cuál piensa Kant que es el modo real de proceder de la razón.

3. Sin duda, Leibniz respondería a esto que también él admite la espontaneidad absoluta. En apoyo de esta afirmación, podría decir que los espíritus libres por él descritos deciden mediante la plena razón deliberativa de acuerdo con el principio del mayor bien aparente (Leibniz II:§4). ¿Por qué no es esto también una concepción de la espontaneidad absoluta? Por ahora, conocemos dos argumentos de la réplica de Kant.

Primero, según vimos (en Leibniz II:§4:2-4), aunque en cuanto espíritus perseguimos el mayor bien aparente, lo que percibimos como dicho bien es afectado por nuestras percepciones e inclinaciones tal como quedan reflejadas en nuestros deseos y aversiones; pero nuestros deseos y aversiones reflejan la infinita complejidad del universo expresada en nuestra naturaleza. Por lo tanto, nuestras decisiones están influidas por el modo en que el resto del universo nos afecta, a saber, no con un conocimiento claro sino con percepciones confusas y con inclinaciones cuyas causas, debido a la infinita complejidad del mundo, ni entendemos ni podremos entender nunca.

Kant podría decir que nuestro razonamiento práctico, entonces, jamás puede ser lúcido, esto es, no podemos conseguir lo que exige la libertad de la razón pura: captar el entero y preciso fundamento de nuestro razonamiento. Concede que es difícil que conozcamos nuestros motivos reales, y que, a efectos de autoexamen, deberíamos explorarlos (*Gr* II:1-3 [406-408]); pero cosa muy distinta es que sea imposible captar el entero fundamento de nuestro razonamiento, los principios y facultades que determinan realmente el curso de nuestro pensamiento, debido a la infinita complejidad del mundo. Para Kant, la libertad —la espontaneidad absoluta— de la razón pura requiere que la razón pueda ser al menos lúcida ante sí misma, por lo menos a su debido tiempo. Aunque no sea transparente para sí misma, tampoco es para sí misma opaca; mediante una reflexión cabal, sólo ella es competente para determinar las ideas y los principios de su propia constitución.

En segundo lugar, Kant le diría a Leibniz que el principio de decisión de acuerdo con el mayor bien aparente no es, según hemos visto, un principio de la razón pura práctica (de la razón libre constructiva). Tampoco tiene Leibniz una concepción de los principios de una voluntad pura (Kant I:§3), exigidos por la libertad de la razón. Excepto cuando analiza los diversos mecanismos que puede usar la mente para hacer que un deseo prevalezca sobre otro (Leibniz II:§4), una vez que comienza la deliberación —escribe —, «todo lo que entonces impacta sobre nosotros tiene un peso en el equilibrio final y contribuye a determinar una dirección resultante, casi como en la mecánica» (*Nuevos ensayos* II:xxi).

Por estas dos razones al menos, Kant piensa que Leibniz carece de una concepción de la espontaneidad absoluta de la razón pura.

§5. La ley moral como ley de la libertad

1. Valga lo dicho para mostrar el modo en que se opone Kant a la concepción leibniziana de la libertad y por qué introduce la idea de la libertad como espontaneidad absoluta. Paso ahora a examinar de qué modo depende la comprensión de la ley moral como ley de la libertad de esa idea de espontaneidad. Pero antes de hacerlo, mencionaré de nuevo el modo característico en que Kant plantea la cuestión de la libre voluntad. A menudo se piensa que es ésta una cuestión que incumbe sólo a la metafísica o a la filosofía de la mente: plantea si la libre voluntad es compatible con el determinismo causal sin hacer referencia a ninguna concepción moral particular, y, de no serlo, qué consecuencias se derivan para la responsabilidad moral. Pero de lo que acabamos de ver se sigue que el planteamiento de Kant es muy distinto. Tres observaciones básicas:

En primer lugar, para Kant la cuestión de la libertad depende de la naturaleza específica de la concepción moral aceptada como válida, con lo que la cuestión no puede resolverse exclusivamente dentro de la metafísica y la filosofía de la mente.

En segundo lugar, la ley moral tal como se aplica a nosotros (por muy indirectamente que sea) es un principio de la razón pura práctica y, como tal, un principio de autonomía. Dada la unidad de la razón, también la razón pura práctica posee plenamente espontaneidad absoluta y es tan absolutamente libre como la razón pura teórica.

En tercer lugar, como consecuencia de lo anterior, no hay una cuestión específica sobre la libertad de la voluntad, sino sólo una cuestión: la libertad de la razón. La libertad de la razón teórica y la de la práctica van juntas.

Esta última observación requiere un comentario. Dos rasgos de la teoría kantiana de la libertad de la voluntad, a diferencia de la del propio Kant, supuestamente son: primero, que niega que haya ningún problema especial sobre la libertad de la voluntad, considerando la cuestión simplemente como parte de la única cuestión principal, a saber, la de la libertad de la razón en cuanto tal. Segundo, que dice que la razón pura práctica es tan plenamente libre como la teórica; no hay necesidad de pretender que sea más libre —¿qué significaría eso?—, y que sea igual de libre es lo único que se necesita, ciertamente, para hacer que las gentes sean responsables e imputables. Por lo que hace a la libertad de la razón propiamente dicha, el lugar donde abordar esta cuestión es en la filosofía de la mente en general. Ya no es, para la perspectiva kantiana, un problema de filosofía moral, aunque sí, y mucho, un problema para ella.

2. La tercera observación hecha más arriba tiene que ver con la igualdad de la razón: ninguna de las dos razones, teórica y práctica, es superior a la otra. Kant se refiere a esa igualdad hacia el final de la importante sección VII de la Dialéctica, donde hace notar que la constitución de la razón, como se ha podido ver en las dos *Críticas*, pone a ambas en una posición de igualdad (*KP* 5:141). La razón pura especulativa queda limitada a la búsqueda de la mayor unidad sistemática en el conocimiento que el entendimiento brinda de los objetos de la experiencia; la razón pura práctica se extiende a las ideas de la libertad (Dios y la inmortalidad) gracias al hecho de la razón, aunque siempre desde un punto de vista práctico. Ambas formas de razón desempeñan un papel esencial y complementario en una única constitución de la razón.

Dejo ya de comentar los rasgos distintivos del enfoque de Kant. Tenemos asuntos más urgentes, a saber: aclarar la idea de la espontaneidad absoluta de la razón pura e intentar hallar el lugar donde se mues-

tra a sí misma en nuestros pensamientos y juicios cotidianos. Debemos también recordar los diversos rasgos de la ley moral que llevaron a Kant a pensarla como ley de la libertad y cómo se relacionan con la idea de la espontaneidad absoluta.

3. Un rasgo esencial de la absoluta espontaneidad de la razón es su capacidad para marcarse fines a sí misma. La razón pura es la facultad de la orientación (Kant VII:§4), y la razón proporciona orientación por ser normativa: señala fines y los organiza en un todo a fin de guiar el uso de una facultad, el entendimiento en la esfera teórica y el albedrío en la práctica. De la razón teórica dice Kant que su verdadero objeto «no es más que el entendimiento y su adecuada aplicación al objeto. Así como el entendimiento unifica por medio de conceptos la diversidad del objeto, así unifica la razón, por su parte, la diversidad de los conceptos por medio de ideas, ya que pone cierta unidad colectiva como fin de los actos del entendimiento» (*KR* B672).

El entendimiento, en cambio, no es libre. Aunque sus operaciones no están gobernadas por las leyes naturales y, por tanto, tampoco por las leyes de la asociación, como suponía Hume, y aunque aplica sus propios conceptos (las categorías) a la experiencia sensible, sus operaciones son guiadas no por fines que se da a sí mismo sino por fines que le vienen dados por la razón especulativa. En este sentido, el entendimiento es de hecho espontáneo pero semiautomático e irreflexivo. Al carecer de la capacidad para fijarse fines a sí mismo, es meramente espontáneo.[4]

4. Consideremos ahora la razón pura práctica. Kant dice de ella en la primera *Crítica* (*KR* B576), en un pasaje en el que discute el «deber» como aquello que expresa una acción posible cuyo fundamento debe ser un concepto de la razón práctica, que «la razón no [...] sigue el orden de las cosas tal como se manifiestan en la esfera del fenómeno, sino que construye para sí misma, con plena espontaneidad, un orden propio según ideas [de razón práctica] que ella hace concordar con las condiciones empíricas, y a la luz de las cuales proclama la necesidad [práctica] de acciones...».

Sabemos ya lo que tiene en mente Kant, a saber, que la razón pura práctica construye (como su objeto *a priori*) el ideal de un posible dominio de los fines como un orden que es el suyo propio según ideas de la razón. Los elementos particulares de un dominio de los fines deben concordar con las condiciones empíricas, esto es, históricas y sociales.

A diferencia de la razón pura práctica, la razón empírica práctica no es libre. Aunque incluye principios de deliberación racional, estos principios toman a la totalidad de las inclinaciones como dada y pretenden

4. Neiman subraya este contraste entre una razón libre y un entendimiento meramente espontáneo.

planificar nuestras actividades a fin de satisfacer nuestros deseos y necesidades de una manera ordenada. Es así como queda definida una concepción de la felicidad. Se pueden reprimir o incluso erradicar enteramente algunas inclinaciones; pero si lo hacemos, es en aras de un mayor balance neto de bienestar a lo largo de la vida. La razón empírica práctica no tiene un punto de vista independiente desde el que juzgar las inclinaciones particulares. Administra la satisfacción de las inclinaciones dejándose guiar por los principios del imperativo hipotético y sujeta a las constricciones de la razón pura práctica.

La capacidad de cada forma de razón pura de marcarse fines a sí misma en virtud de sus propias ideas de razón es, pues, un rasgo esencial de la espontaneidad absoluta (o perfecta) de la razón pura. La falta de esa espontaneidad distingue el entendimiento de la razón teórica y la razón empírica práctica de la razón pura práctica.

6. Las ideas de libertad

1. Trataré ahora de ubicar dónde se conecta la idea de la espontaneidad absoluta con las ideas de libertad y de explicar cómo, a través de ellas, se muestra a sí misma en nuestro pensamiento y nuestra conducta. Revisaré para ello tres ideas de libertad que usa Kant: la idea de un obrar bajo la idea de la libertad, la idea de la libertad práctica y la idea de la libertad trascendental. A continuación intentaré conectarlas con la idea de la espontaneidad absoluta.

Pero antes debería decir que las concepciones que tiene Kant sobre la libertad son asunto enredoso y complicado, y no es mi intención examinarlas.[5] Dado el tiempo de que disponemos, seleccionaré tres ideas de libertad que se encuentran en su obra y a continuación intentaré ver cómo pueden encajarse y complementarse mutuamente. El resultado no es más que una posible interpretación que, a mi entender, dota de razonable sentido a su doctrina. El análisis se limitará a un mero esbozo, por lo que dejaré muchas cuestiones de lado.

2. La primera idea, y la más básica, es la de un obrar bajo la idea de la libertad. Kant dice que, cuando nos entregamos al razonamiento puro práctico, debemos hacerlo bajo la idea de la libertad (*Gr* III:4 [447-448]).

5. Una discusión muy provechosa y erudita es la de Henry Allison, *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990. El artículo de Allen Wood «Kant's Compatibilism», en una colección que él mismo compiló, *Self and Nature in Kant's Philosophy*, Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1984, págs. 73-101, ilustra algunas de las graves dificultades, cuando no problemas insolubles, que normalmente se asocian a la concepción de Kant.

> Digo, pues: todo ser que no puede obrar de otra suerte que bajo la idea de la libertad, es por eso mismo verdaderamente libre en sentido práctico, es decir, valen para tal ser todas las leyes que están inseparablemente unidas con la libertad, lo mismo que si su voluntad fuese definida como libre en sí misma y por modo válido en la filosofía teórica. [...] Mas es imposible pensar una razón que con su propia conciencia reciba respecto de sus juicios una dirección cuyo impulso proceda de alguna otra parte, pues entonces el sujeto atribuiría, no a su razón, sino a un impulso, la determinación del juicio. Tiene que considerarse a sí misma como autora de sus principios, independientemente de ajenos influjos; por consiguiente, como razón práctica o como voluntad de un ser racional, debe considerarse a sí misma como libre.

A mi entender, aquí Kant quiere decir varias cosas. Una es que no debemos conducir nuestras deliberaciones bajo la firme convicción de que llegamos (o al menos podemos llegar) a nuestros pensamientos y juicios, y a la conclusión que alcancemos, exclusivamente a la luz de la evidencia y las razones que examinamos y que ponemos ante nosotros para su evaluación.

Quiere también decir que debemos creer que podemos evaluar convenientemente esas razones bajo la guía de la ley moral o de cualquier otra norma adecuada de la razón práctica, y que podemos aceptar cualquier conclusión que decidamos que se basa en las mejores razones, y obrar a partir de ellas. Cuando deliberamos no debemos creer que nuestras facultades de razón están determinadas por nada externo a nuestra razón, ni permitir que nada nos influya excepto las razones y la evidencia relevantes para lo que estamos considerando. De lo contrario, renunciamos a la razón.

Según mi interpretación, pues, Kant dice que, cuando deliberamos desde un punto de vista práctico, debemos considerar, cosa que hacemos normalmente, que nuestra razón tiene espontaneidad absoluta en el sentido en que él la entiende. Obrar bajo la idea de la libertad, pues, define el punto de vista práctico. Este punto de vista, debo decir, es donde se manifiesta la idea de la espontaneidad absoluta, tal como la describimos anteriormente (en §4).

3. Resumiendo: obrar bajo la idea de la libertad significa deliberar de buena fe. No se trata sólo de deliberar razonable y racionalmente, como lo mandan las normas de la razón práctica, sino también de hacerlo con la firme creencia de que nuestras facultades de la razón, tanto teóricas como prácticas, están plenamente autodeterminadas y señalan el camino de lo que debemos hacer y haremos una vez sabido y confirmado por la deliberación. Creemos que ninguna otra cosa excepto el razonamiento al que nos entregamos ahora y las conclusiones a las que

llegaremos, sean éstas cuales fueren, pueden determinar nuestra conducta y así lo hará.

Nótese bien que Kant dice que «todo ser que no puede obrar de otra suerte que bajo la idea de la libertad, es por eso mismo verdaderamente libre en sentido práctico». Kant hace una afirmación similar en *KP* 5:47: «la ley moral, que no necesita, ella, fundamentos que la justifiquen, demuestra no sólo la posibilidad, sino la realidad en los seres que reconocen esa ley como obligatoria para ellos».

A continuación, unas líneas más abajo (en *KP* 5:48), deja claro, como hace en la cita anterior de *Gr* III:4, que lo que dice vale sólo desde un punto de vista práctico. El significado de esta cláusula lo examinaremos posteriormente en Kant X. Pero ya sabemos una cosa desde un punto de vista práctico, a saber, que las leyes de la libertad de la razón pura son válidas para nosotros, exactamente del mismo modo que si pudiéramos decir que nuestra voluntad es libre por razones válidas para la razón teórica. La razón teórica no puede proporcionar argumentos que aumenten su validez para nosotros; ni puede, por otra parte, tomar de nosotros esas leyes. Esto último sólo le compete decirlo a la filosofía como defensa.

4. Por lo que hace a la libertad práctica, es un hecho empírico que podemos deliberar, y a menudo lo hacemos, de acuerdo con principios puros prácticos y obrar según ellos, y, por lo tanto, que podemos obrar bajo la idea de la libertad. Además, las conclusiones a las que llegamos determinan de hecho lo que hacemos. Cada experiencia muestra que la razón práctica es, según lo expresa Kant, una de las causas operativas en la naturaleza (*KR* B374, 829-831).

Por el contrario, nuestra creencia en la libertad trascendental es la firme convicción de que nuestras decisiones, en cuanto causas eficientes, no pueden ser «a la vez, naturaleza» (*KR* B831). Entiendo que esto significa que nosotros creemos que nuestras decisiones surgen de la absoluta espontaneidad de la razón pura práctica y no se encuentran determinadas por causas remotas y desconocidas externas a la razón. Otra parte de esta creencia es la firme convicción de que nuestras decisiones, en la medida en que están informadas por la razón pura práctica, inician una nueva serie de apariencias, un nuevo comienzo en el orden de la naturaleza.

Esta creencia, junto con los postulados de Dios y de la inmortalidad, es un postulado de la fe razonable, aunque distinta de ellos. Esos postulados son necesarios para garantizar la posibilidad real del objeto de la ley moral, el bien supremo; son afirmados por mor de la ley moral. El postulado de la libertad es más fundamental: es el presupuesto de la independencia de nuestra razón frente al orden de la naturaleza y, así, el presupuesto de la espontaneidad de la razón pura (*KP* 5:132). Como tal,

es el fundamento de que seamos tenidos por responsables de nuestros actos y de que podamos dar cuenta de ellos.[6]

Así pues, las tres ideas de libertad se relacionan de este modo. La idea básica es la del obrar bajo la idea de la libertad. Esta idea comprende la familia de actitudes básicas que Kant piensa que debemos tener hacia nosotros mismos y hacia nuestras facultades de la razón cuando, como personas razonables y racionales, nos entregamos a la deliberación. La libertad práctica y la libertad trascendental cobran coherencia en esa idea básica, en el sentido de que ellas mismas son ideas adicionales que le sirven de apoyo. Por ejemplo, la creencia en la libertad práctica nos asegura que nuestra deliberación no es inútil sino que determina lo que haremos. Nuestra creencia en la libertad trascendental, de la que Kant dice que es un pensamiento trascendente (*KP* 5:135), sustenta la actitud que asumimos hacia nosotros mismos al considerar que nuestra razón tiene espontaneidad absoluta. Obrar bajo la idea de la libertad es el escenario para las otras dos ideas de libertad.

5. Ahora bien, podría objetarse a la concepción de Kant que podríamos profesar una creencia en la determinación externa de nuestra razón, al menos de forma abstracta: es decir, podríamos decir que todos nuestros pensamientos están de algún modo determinados por los principios de la neurobiología, o de la química cuántica, o que nuestras deliberaciones vienen dictadas por un programa experto de ordenador. Pero en la medida en que nos limitamos a decirlo y no actuamos movidas por esa creencia de tal modo que cambie nuestro razonamiento práctico, esta concepción carece de efecto práctico. Podría darle colorido a nuestra actitud ante el mundo como un todo; expresamos un cierto pesimismo cuando nos referirnos a las personas como conglomerados de productos químicos enlazados que simplemente se dejan engañar, o a veces como configuraciones de fácil manejo de partes corpóreas de ordenador. Pero, como decía Leibniz de la creencia en la presciencia de Dios, nada de eso alterará el modo en que debemos razonar o lo que hacemos en la vida cotidiana cuando se nos plantean cuestiones prácticas.[7]

Kant no discute esta objeción. Bien podría decir que incluso este tipo de visión, abstracta e inocua (a efectos prácticos), socavaría a la larga nuestra devoción por la ley moral, como tendremos ocasión de discutir más adelante (en «Kant X») con respecto a la fe razonable. Él considera

6. En «Kant X» veremos que el postulado de la libertad así entendido pertenece a ambas formas de fe razonable, es decir, tanto a la fe razonable asociada al dominio de los fines como objeto secular de la ley moral como a la fe razonable asociada al bien supremo en la religión. De ahí que la fe razonable adopte dos formas: la primera se encuentra en los escritos políticos; la segunda, en los escritos filosóficos, especialmente en las tres *Críticas*.

7. Recuérdese lo que escribió en el *Discurso* §30.2 (Ariew y Garber:61).

que nuestra creencia en la libertad trascendente (trascendental) es esencial como sostén de nuestra devoción por la ley moral en el transcurso de una vida completa. Esa creencia descansa en nuestra disposición moral y es necesaria para mantenerla. Uno de los papeles desempeñados por la filosofía como defensa, y por la fe razonable apoyada en ella, es el de fortalecer esa devoción y la convicción de que nosotros mismos somos su fundamento como seres libres.

7. Conclusión

Recordemos cinco rasgos de la ley moral que muestran que es una ley de la libertad.

1. Es el principio supremo que gobierna a la razón deliberativa desde un punto de vista práctico cuando obramos, como personas razonables y racionales, bajo la idea de la libertad.
2. En relación con la libertad negativa, muestra nuestra independencia del orden de la naturaleza, cosa que no puede hacer la razón empírica práctica.
3. En relación con la libertad positiva, exhibe la capacidad de la razón pura práctica de ser absolutamente espontánea y, por tanto, su capacidad de marcarse fines a sí misma y de proporcionar su propia orientación en el mundo. Para ser plenamente libre, la razón pura debe hacer algo más que limitarse a restringir los medios para los fines de los deseos naturales, tal como determinan los deberes de justicia. También puede marcarse fines a sí misma: los fines obligatorios de los deberes de virtud.
4. Es el principio de la libre razón constructiva que construye para sí misma, con perfecta espontaneidad y de acuerdo con sus propias ideas, su propio objeto *a priori*: el ideal de un posible dominio de los fines.
5. Como principio de la razón pura práctica, tiene primacía en la constitución toda de la razón (la primacía de lo práctico, aspecto éste del punto de vista práctico que discutiremos en «Kant X»), y al hacerlo, refleja la absoluta espontaneidad de la razón pura a la hora de determinar, en el transcurso de su ejercicio, su propia constitución.

Esto no es más que un escueto sumario cuya intención es recordarnos lo que ya hemos discutido. Todo lo que se dice en los cinco puntos anteriores ya fue analizado en algún momento. Lo que tenemos que hacer es ver cómo cada uno de ellos contribuye a dotar de sentido a la idea de la espontaneidad absoluta de la razón pura. El próximo día volveremos a detenernos en la cuarta condición para la existencia de la razón pura práctica, tras lo cual abordaremos nuestra última cuestión, la unidad de la razón.

KANT IX

LA PSICOLOGÍA MORAL DE *LA RELIGIÓN*, LIBRO I

§1. Las tres predisposiciones

1. Ahora estamos preparados para considerar la cuarta y última condición que debe quedar satisfecha para que haya razón pura práctica. Recordemos que esta condición exigía que nuestra conciencia de la ley moral debe arraigar tan profundamente en nuestra persona que dicha ley, por sí misma, puede ser para nosotros un motivo suficiente, independientemente de nuestros deseos naturales, para determinarnos a la acción.

Procederé del modo siguiente. Empezaré por examinar la psicología moral de Kant tal como se encuentra en el Libro I de *La religión*. Se trata, a mi entender, de una psicología moral agustiniana: queda más expresamente establecida que la psicología moral de la *Fundamentación* y la segunda *Crítica*, la cual deja a veces traslucir ciertos rasgos maniqueos, como veremos en §4. Me centro en *La religión* porque su visión agustiniana satisface las exigencias de la doctrina del hecho de la razón, cosa que no hacen los rasgos maniqueos. Una vez analizadas estas cuestiones, consideraré en §5 por qué piensa Kant que la ley moral puede ser por sí misma un motivo suficiente.

2. Mi análisis de los principales elementos de la psicología moral de *La religión* no cubre más que un fragmento de esta maravillosa obra. Debemos ser breves; mis observaciones se ciñen exclusivamente a nuestros limitados objetivos y, aun así, apenas serán adecuadas. Empiezo directamente con la descripción que hace Kant de las tres predisposiciones originales al bien (§1 del Libro I), las cuales, junto con nuestra libre capacidad de elegir, constituyen la naturaleza humana. Estas predisposiciones son las siguientes (*Rel* I 6:26 y sigs. [21 y sigs.]).[1]

a) La predisposición para la animalidad del hombre, cuando el hombre es considerado como ser viviente. Esta predisposición, dice Kant,

1. Los números entre paréntesis se refieren a la edición de Greene y Hudson.

puede entenderse como amor a sí mismo físico y «meramente *mecánico*», con lo que quiere decir que es un amor a sí mismo que no requiere del ejercicio de la razón y es guiado por lo general por el instinto y por tendencias y hábitos adquiridos. Caen bajo esta predisposición los instintos de autoconservación, de propagación de la especie y del cuidado de los hijos; y el instinto de comunidad con otros hombres, esto es, el impulso hacia la sociedad.

b) La predisposición para la humanidad, cuando el hombre es considerado no sólo como ser viviente sino también como ser racional. (Obsérvese que aquí Kant no usa «humanidad» como lo hace en otros sitios para referirse a las facultades de la personalidad moral que viven en nosotros [Kant III:§4].) Esta predisposición cae bajo el título general del amor a sí mismo, que es físico pero que al mismo tiempo compara y juzga nuestra propia felicidad en relación con la felicidad ajena.

De este amor a nosotros mismos nace nuestro deseo de procurarnos un valor (*Wert*) en la opinión de los otros, y de aquí nace a su vez el deseo de igualdad, que se expresa en nuestro deseo de que nadie pretenda superioridad sobre nosotros y en nuestra ansiedad ante el hecho de que alguien pudiera hacerlo. Este proceso se resuelve de tal modo que eventualmente da lugar a la competición por el estatus y la posición, a la hipocresía y la rivalidad, y a los demás vicios de la cultura, tales como los celos y la envidia, la ingratitud y el rencor. Para Kant, estos vicios se injertan en nuestra predisposición al bien debido al desarrollo histórico de la cultura. Con ello pienso que quiere decir que, dado el medio social producido por el amor a sí mismo que compara y juzga, esos vicios son el resultado inevitable. Vemos aquí la influencia del *Segundo Discurso* y del *Emilio* de Rousseau.

c) La predisposición para la personalidad, cuando el hombre es considerado no sólo como ser racional sino también como un ser responsable o que debe dar cuenta de su conducta. Podemos descomponer esta disposición en dos aspectos.

Primero, está la capacidad de entender y de aplicar inteligentemente la ley moral (a través del procedimiento-IC) como una idea de la razón pura práctica.

Segundo, está la capacidad de respetar esta ley como un motivo suficiente, en sí misma, para nuestro libre albedrío.

A este segundo aspecto lo llama Kant «sentimiento moral», y se cuida de insistir en que el sentimiento (la sensibilidad) moral es esencial. (Sobre esta cuestión, véase también *La metafísica de las costumbres*, Introducción §§XII-XVI [*MdS* 6:398-411].)

Esta capacidad para el sentimiento moral no determina por sí misma nuestro albedrío; antes bien, sin ella no hay posibilidad de que este al-

bedrío conceda a la ley moral el rango de supremamente reguladora y en sí misma motivo suficiente. En su ausencia, la ley moral no sería para nosotros más que un objeto intelectual, como una ecuación matemática, que podría interesarnos sólo por medio de las otras dos predisposiciones. Del sentimiento moral dice Kant que es absolutamente imposible injertar nada malo en él, lo cual entiendo que significa que los vicios surgen de las distorsiones de las otras predisposiciones, y que el sentimiento moral mismo es incorruptible y presente en cada uno de nosotros en la medida en que no esté muerta la humanidad (en el sentido normal usado por Kant) en nosotros (*MdS* 6:400).

3. He usado «racional» en vez de «razonable» para traducir *vernünftig* en la descripción que hace Kant de la segunda predisposición, y ello viene apoyado por la importante nota a pie de página de *La religión* I 6:26 (21).[2] Dice que la predisposición para la humanidad, tal como Kant usa el término aquí, incluye sólo lo racional y no lo razonable. Los motivos impulsores que caen bajo ella se originan en los objetos del deseo y excluyen el sentimiento moral. Kant quiere decir, en mi opinión, que la idea de la ley moral no sobreviene a dichos individuos; si les fuera presentada, la contemplarían con indiferencia o como una curiosidad. No hay un recorrido lógico, como vimos al discutir el hecho de la razón, de lo racional a lo razonable. Tenemos una susceptibilidad para ser movidos por la razón pura práctica, y esta susceptibilidad es sentimiento moral, pero como tal es *sui generis*.

Esta interpretación se apoya en lo que dice Kant de estas predisposiciones, a saber, que «la primera no tiene por raíz razón alguna, la segun-

2. La nota dice lo siguiente: «No se puede considerar esta [predisposición] como contenida ya en el concepto de la anterior, sino que ha de considerársela necesariamente como una predisposición particular. Pues del hecho de que un ser posea razón no se sigue en absoluto que ésta contenga una facultad de determinar el albedrío incondicionadamente, mediante la mera representación de la cualificación de las máximas de éste para la legislación universal, y por lo tanto de ser por sí misma práctica. [...] El más racional de todos los seres del mundo podría necesitar siempre de ciertos motivos impulsores que le viniesen de objetos de la inclinación para determinar su albedrío; y emplear para ello la reflexión más racional, tanto en lo que toca a la mayor suma de motivos impulsores [originados en los objetos del deseo] como también en lo que toca al medio de alcanzar el fin así determinado, sin ni siquiera barruntar la posibilidad de algo así como la ley moral que ordena absolutamente, la cual se presenta como siendo ella misma motivo impulsor y ciertamente el supremo. Si esta ley no estuviese dada en nosotros, no la extraeríamos, sutilizando, mediante razón alguna, ni, hablando, la impondríamos al albedrío; y sin embargo es esta ley lo único que nos hace conscientes de la independencia de nuestro albedrío respecto a la determinación mediante todos los otros motivos impulsores (de nuestra libertad) y con ello a la vez de la imputabilidad de todas las acciones».

da tiene por raíz la razón ciertamente práctica, pero que está al servicio de otros motivos; sólo la tercera tiene como raíz la razón por sí misma práctica» (*Rel* I 6:28 [23]). A continuación subraya, en clara afirmación de la psicología moral agustiniana, que no sólo son todas estas disposiciones buenas en el sentido de no contradecir a la ley moral. Son además originales, por cuanto suponen la posibilidad de la naturaleza humana, y no podemos librarnos de ellas ni podemos existir como seres humanos sin ellas.

§2. El libre albedrío

1. Vayamos ahora al libre albedrío (*freie Willkür*) y a su relación con las tres predisposiciones. Kant lo define como la capacidad de obrar según la ley moral; puede existir incluso cuando no logramos ejercerlo. La libertad negativa es la propiedad de nuestra voluntad de no estar forzada a obrar por ningún fundamento sensible de determinación (*MdS* 6:226), lo cual implica (como ya sabemos) que podemos elegir un fundamento de determinación por el que obrar sin ser forzados a ello. La libertad en sentido positivo, dice Kant, es «la facultad [*Vermögen*] de la razón pura de ser por sí misma práctica» (*MdS* 6:213 y sig.) Así pues, somos prácticamente libres y somos convenientemente tenidos por moralmente responsables de nuestras acciones siempre que tenemos la facultad de seguir la ley moral, lo hagamos o no. Su idea es que, excepto en la más temprana infancia, o en la demencia, o en la mayor melancolía (ella misma una especie de demencia), siempre poseemos la facultad de obrar autónomamente.[3]

Ahora bien, un rasgo esencial de la psicología moral agustiniana de *La religión* es que los fallos morales de todo tipo, desde los más leves de la fragilidad y la impureza hasta los más graves extremos de la malignidad y la perversidad de que somos capaces, deben surgir todos ellos, no de los deseos de nuestra naturaleza física y social, sino sólo del ejercicio de nuestro libre albedrío (*Rel* I 6:29-32 [23-27]). Y es de este ejercicio del que debemos dar plena cuenta. Kant hace suya la visión del origen del mal moral que ofrece San Agustín en la *Civitate Dei* (Lb. XIV, caps. 3, 11-14). Dice Kant (*Rel* I 6:23 y sig. [19 y sig.]): «La libertad del albedrío tiene la calidad totalmente peculiar de que éste no puede ser determinado a una acción por ningún motivo impulsor *si no es en tanto que el hombre ha ad-*

3. *Lectures on Metaphysics* XXVIII:182. Citado por Allen Wood en «Kant's Compatibilism», en *Self and Nature in Kant's Philosophy*, Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1984, pág. 79.

mitido tal motivo impulsor en su máxima (ha hecho de ello para sí una regla universal según la cual él quiere comportarse); sólo así puede un motivo impulsor, sea el que sea, sostenerse junto con la absoluta espontaneidad del albedrío (la libertad). Pero la ley moral es por sí misma en el juicio de la razón motivo impulsor, y el que hace de ella su máxima es *moralmente* bueno».

Independientemente de cómo nos afecten, las tres predisposiciones no pueden determinar la voluntad a menos que se hayan incorporado a nuestras máximas mediante nuestro libre albedrío. Éste es el principio kantiano de la voluntad electiva,[4] un principio básico de su psicología moral. Significa que, si bien debemos tomar cada una de las tres predisposiciones como dadas (no podemos alterarlas o erradicarlas), podemos y debemos ordenarlas: esto es, debemos decidir mediante el albedrío qué prioridad y peso deben tener en nuestros principios supremamente regulativos estas predisposiciones tal como se muestran en nuestras deliberaciones y nuestra conducta. De esa ordenación depende el que tengamos una voluntad moralmente buena o mala.

2. Ahora bien, nuestro libre albedrío no tiene más que unas cuantas alternativas a su disposición. El número de predisposiciones, y las formas en que pueden ser ordenadas, limitan el alcance de nuestro libre albedrío de cara a la adopción de un carácter fundamental. Si nuestra naturaleza humana no tuviera más que una predisposición, no habría nada que elegir; y, en ausencia de toda predisposición, nuestra naturaleza sería vacía y el albedrío no tendría nada sobre lo que operar (*Rel* I 6:35 [30]).[5] Hay, sin embargo, un límite especial a nuestro albedrío, a saber, que no podemos repudiar la predisposición para la personalidad. Esto tiene como consecuencia que no podemos eximirnos de la ley moral, como se dice que hizo Satán (*Rel* I 6:36 [31]). Dice Kant: «La ley moral se le impone irresistiblemente [al hombre] en virtud de su disposición moral; y si ningún otro motivo obrase en contra, él la admitiría en su máxima suprema como móvil suficiente del albedrío». Ésta es una observación importante. Kant dice que si todas las predisposiciones se alinearan en el mismo lado, entonces la predisposición para la personalidad sería adoptada por nosotros como suprema y con prioridad incondicional. Éste es un resultado que viene determinado por nuestra naturaleza en cuanto personas.

Podríamos pensar que, puesto que sabemos que las predisposiciones entran en conflicto, ese rasgo de nuestra naturaleza no es significativo.

4. Ya mencionamos esta idea de la voluntad electiva en conexión con la idea kantiana de una voluntad pura en Kant I:§3 y II:§3-4.

5. Así es como yo entiendo el que Kant diga que, en ausencia de todo motivo impulsor, el albedrío (*Willkür*) no puede ser determinado.

Hace aflorar, sin embargo, la singularidad de la predisposición para la personalidad, a saber, que es la *única* predisposición apta para desempeñar un papel supremamente regulador. Además, puesto que no podemos repudiar la ley moral, no podemos elegir ser seres diabólicos y que nuestro motivo impulsor sea el mismo obrar en contra de la ley (*Rel* I 6:35 [30]). No podemos invertir, por así decir, la predisposición para la personalidad haciendo del mal nuestro bien. Lo máximo que puede hacer la perversidad humana es cambiar el orden moral entre las predisposiciones; al hacerlo, lo que hacemos es dar un peso indebido en nuestras deliberaciones a razones basadas en las predisposiciones de la humanidad y la animalidad. Despreciamos la ley moral e ignoramos la voz de la conciencia. Pero mientras estén vivas en nosotros las facultades de la personalidad moral, la conciencia no podrá silenciarse. Constituyen una base fija en nuestras personas por un principio de identificación: no podemos dejar de identificarnos con la predisposición para la personalidad y con su ley moral.

3. Todavía tenemos que considerar un rasgo esencial de la psicología moral de *La religión*. Me refiero a la idea de Kant según la cual los rasgos básicos de las predisposiciones originales establecen un orden moral de prioridades (*sittliche Ordnung*). Este orden jerarquiza la predisposición para la personalidad como incondicionalmente previa y a las otras como incondicionalmente subordinadas. Como vimos más arriba, puede ocurrir que nuestro libre albedrío no observe ese orden moral, pero su libertad, tal como la define Kant, consiste en su capacidad de hacerlo.

Revisemos los rasgos de las predisposiciones que, según parece, piensa Kant que definen la debida ordenación para las personas con libre albedrío. Ya hemos indicado dos de los rasgos.

El primero es que la predisposición para la personalidad es incondicionalmente buena e incorruptible, con lo que Kant quiere decir, a mi entender, que ningún vicio puede injertarse en ella (como sí puede hacerse con las predisposiciones para la animalidad y la humanidad), y esto es algo contra lo que el libre albedrío nada puede hacer.

El segundo es que, como la predisposición para la personalidad incluye como aspecto suyo a la ley moral, es la única predisposición apta para ser jerarquizada como incondicionalmente previa. Contiene el único principio práctico que puede ser supremamente regulador.

Observemos que en cada caso la comparación se establece entre la predisposición para la personalidad y las otras dos predisposiciones. Kant no dice, por ejemplo, que sólo la ley moral, y no algún otro principio moral —por ejemplo, un principio de perfección—, sea apta para ser supremamente reguladora. Esto iría en contra de lo que dijimos ante-

riormente (en Kant VII: §5.3), a saber, que es un error sostener que sólo la ley moral puede determinar un orden público unificado y compartido.

4. Hay un tercer rasgo importante de la predisposición para la personalidad. Es mencionado cuando Kant excluye ciertas explicaciones de la malignidad y la perversidad humanas. Dice Kant (*Rel* I 6:35 [30]):

> El fundamento de este mal tampoco puede ser puesto *en una corrupción* de la razón moralmente legisladora, como si ésta pudiese extinguir en sí la autoridad de la ley misma y negar la obligación que emana de ella; pues esto es absolutamente imposible. Pensarse como un ser que obra libremente y, sin embargo, desligado de la ley adecuada a un ser tal (la ley moral) sería tanto como pensar una causa que actúa sin ley alguna [...]; lo cual se contradice a sí mismo.

La primera frase de este pasaje está relacionada con los dos rasgos que acabamos de mencionar más arriba. Para entender la segunda frase, recordemos qué piensa Kant:

a) Que cuando nos entregamos al razonamiento puro práctico, y obramos a partir de él, debemos siempre obrar bajo la idea de la libertad y pensarnos a nosotros mismos como libres, aunque, claro está, sólo desde un punto de vista práctico (*Gr* III:4 [447-448]); *KP* 5:47). Al hacerlo, no nos pensamos a nosotros mismos exentos de los principios de la razón que son adecuados para nosotros como seres libres.

b) Que la ley moral es la única ley que nos revela nuestra independencia, no sólo del orden natural, sino también de un orden previo y dado de valores.

En virtud de nuestra capacidad para incorporar la ley moral a nuestras máximas y de obrar según ella, la ley moral es, en consecuencia, el único principio que nos revela plenamente nuestra libertad y nuestra autonomía. Podemos interpretar a Kant como si dijera que la ordenación de nuestras predisposiciones que jerarquiza la predisposición para la personalidad como incondicionalmente previa es la única ordenación que resulta adecuada para nosotros como personas con libre albedrío. Es el principio que expresa plenamente nuestra naturaleza como autónoma.

5. El cuarto y último rasgo de nuestra psicología moral, relevante para la ordenación de las predisposiciones, es que esta psicología facilita una base permanente de identificación con la concepción ideal de la persona fundada en ese orden. Kant considera que esta psicología nos pertenece en cuanto seres razonables y racionales; caracteriza a nuestra naturaleza y no podemos cambiarla. Nunca podemos reprimir totalmente el interés puro práctico que tomamos en ser el tipo de personas que

están a la altura de la concepción de sí mismas, concepción que es expresada mediante la debida ordenación de las predisposiciones.

Nuestra identificación con ese ideal se revela en nuestros sentimientos morales cuando somos culpables; sentimientos éstos que no son descritos por Kant ante todo como sentimientos de obligación y culpa sino como sentimientos de vergüenza y autorreproche (morales). No es la suya una doctrina en la que una autoridad legítima promulga principios para que nosotros los obedezcamos, sino una doctrina de la mutualidad y el respeto a uno mismo en una comunidad moral de personas iguales ordenada según principios públicos de razón práctica.

Finalmente, el orden moral de nuestras predisposiciones no refleja un orden anterior de valores conocido por nosotros mediante intuición racional, un orden dado aparte de nuestra concepción de nosotros mismos como personas dotadas de facultades de razón pura práctica, de sentimiento moral y de libre albedrío. Al contrario, este orden moral arraiga en las predisposiciones de nuestras personas y sus rasgos característicos, y en las posibilidades de ser combinadas en una jerarquía adecuada. La psicología moral de Kant en el Libro I de *La religión* acompaña a su concepción moral constructivista y responde a sus exigencias esenciales.

§3. La representación racional del origen del mal

1. Hemos visto que la ordenación de las predisposiciones que adoptamos es, de hecho, la adopción de un carácter moral. Pero debemos tener cuidado sobre cómo ha de entenderse esto. A veces Kant entiende esta adopción en el sentido de cómo debemos representarnos el modo en que ha surgido nuestro carácter: hemos de verlo como algo que nosotros hemos hecho sin rebasar los límites de nuestro libre albedrío (*Rel* I 6:39-44 [34-38]). Esto significa que no debemos considerar nuestro carácter como si estuviera determinado en el tiempo: es decir, no debemos concebirlo como un artefacto social, o como si estuviera determinado por leyes psicológicas, o como el producto del acaso, u otras cosas por el estilo. Como razonables y racionales, nosotros hemos de considerar que nuestro carácter, es decir, la ordenación de nuestras predisposiciones, es algo que depende de nosotros, dado nuestro libre albedrío y la absoluta espontaneidad de la razón.

¿Cómo debemos entender la idea de que nuestro carácter no ha de concebirse como si estuviera determinado por condiciones causales en el curso del tiempo? Yo sugiero que es una idea que simplemente forma parte de las creencias y actitudes hacia nosotros mismos al obrar bajo la

idea de la libertad. Porque al deliberar bajo la idea de la libertad, el orden de nuestras predisposiciones se muestra en aquello que consideramos como razones, en el peso que les damos. Nuestro carácter fundamental (lo que Kant llama nuestro carácter inteligible) queda reflejado en nuestro pensamiento moral. Ahora bien, como hemos visto, al obrar bajo la idea de la libertad, debemos concebir nuestra razón como libre y guiada por sus propios principios. Lo mismo debe ocurrir con lo que cuenta como razones para nosotros y con el peso relativo que les damos.

La idea de Kant es que, si concebimos nuestro carácter fundamental como un artefacto social, o como el resultado de leyes psicológicas y contingencias accidentales, entonces no concebimos nuestra razón como libre; y esto no lo podemos hacer. Dos personas que se concibieran a sí mismas de ese modo y cuyos sistemas de razones estuvieran enfrentados, no podrían hacerse más que la siguiente observación. «Sujetos como estábamos a diferentes circunstancias, nuestros caracteres fundamentales se formaron de maneras diferentes. No hay nada más que decir». Es esta idea la que rechaza Kant. Nuestro esquema de razones puede ser diferente al de otros, pero no son fuerzas de las que no seamos responsables; por el contrario, debemos considerar que nosotros mismos las hemos hecho así. Es eludir nuestra responsabilidad el decir que estamos constituidos de tal o cual modo por naturaleza o por la sociedad, o por cualquier otra cosa externa a nuestra razón y voluntad.[6] Dice Kant (*Rel* I 6:41 [36]):

> Toda acción mala, si se busca su origen racional, tiene que ser considerada como si el hombre hubiese incurrido en ella inmediatamente a partir del estado de inocencia. [...] Él debería haber dejado de realizar esa acción, en cualesquiera circunstancias temporales y vínculos en que haya estado; pues por ninguna causa del mundo puede dejar de ser un ser libremente operante [...]; pero con eso se quiere decir solamente que no es preciso meterse en este rodeo y averiguar si las consecuencias [de sus acciones libres] son libres o no, pues ya en la acción reconocidamente libre que fue causa de ellas hay un fundamento suficiente para la imputación.

2. Kant distingue entre nuestro carácter inteligible (fundamental) y nuestro carácter empírico. Este último lo entiende como algo que manifiesta la causalidad de la razón en la experiencia, de tal modo que nuestra elección de un carácter inteligible se revela *en parte*[7] en el peso que damos

6. Véase también lo que dice Kant en contra de un sistema de preformación de la razón pura en la primera *Crítica* (*KR* B167 y sig.)

7. Digo en parte porque nuestros caracteres empíricos no son tarea exclusiva de la razón práctica. Dice Kant: «La verdadera moralidad de nuestros actos (mérito y culpa), incluso la de nuestra propia conducta, permanece, pues, oculta para nosotros. Nuestras im-

a los diferentes tipos de razones y en lo que hacemos. Que nuestra elección de un carácter fundamental debería, pues, manifestarse a sí misma se sigue de nuestra libertad práctica (*KR* B829-831): esto es, que las decisiones libres de nuestra razón práctica son causas operativas en la naturaleza.

Ahora bien, desde el punto de vista de la razón práctica, no hay explicación física de nuestro carácter inteligible (*KP* 5:99); que esto es así se sigue de nuestra creencia en la libertad trascendental. Más aún, nosotros sabemos de nuestro carácter inteligible sólo por medio de nuestros pensamientos y conductas morales reales (*KR* B578 y sig.). A partir de ello podemos discernir, al menos a grandes rasgos, nuestro propio carácter empírico del de los demás. Armados con este conocimiento, podemos prever en general, o estimar, lo que los otros harán en circunstancias particulares. (Kant dice que si pudiéramos conocer perfectamente ese carácter, lo que no es el caso, podríamos predecir con precisión nuestras acciones en cualesquiera condiciones dadas.) Para Kant, si nuestra conducta es prevista de ese modo, no puede entendérsela como libre sino como necesaria y sujeta a las leyes de la naturaleza.

Pero lo que todo esto significa es que, dado el conocimiento de las creencias, los intereses y circunstancias de las personas, junto con el conocimiento del peso que dan a los diferentes tipos de razones (su carácter empírico), podemos decir lo que decidirán y harán. Pero desde un punto de vista práctico, cuando estamos tomando decisiones mutuas o pidiendo consejo a los demás, consideramos que esos caracteres empíricos expresan el resultado de las deliberaciones de la razón pura. Estas deliberaciones son el efecto de la espontaneidad absoluta de la razón; dado que expresan nuestro carácter inteligible, no puede considerárselas como objeto de una explicación física o cualquier otra por el estilo.

3. Cuando Kant habla en *La religión* I 6:39 y sig. (43 y sig.) de buscar el origen del mal no en el tiempo sino meramente en la representación racional, yo creo que quiere decir aproximadamente lo siguiente. En la medida en que nuestro carácter (inteligible) fundamental deriva de nuestro libre albedrío, debemos considerarlo exclusivamente como responsabilidad nuestra. Hacerlo forma parte de nuestra concepción de nosotros mismos al obrar bajo la idea de la libertad cuando dicha idea es complementada, como debe serlo, por la creencia en la libertad trascendental. De qué modo pueda ser malo nuestro carácter —pueda violar el

putaciones sólo pueden referirse al carácter empírico. Cuál sea en este carácter la parte que pueda considerarse como puro efecto de la libertad y cuál la debida a la simple naturaleza y al defecto, no culpable, de temperamento o a la afortunada condición de éste [...], es algo que nadie puede averiguar. En consecuencia, nadie puede tampoco juzgar con plena justicia» (*KR* B580n.).

orden moral de las predisposiciones— es en verdad inescrutable (*Rel* I 6:43 y sig. [38 y sig.]): dado que nuestra naturaleza es buena, ningún mal sino sólo bien debería surgir de ella, mas una larga experiencia histórica nos convence de lo contrario. Pero que la elección de ese carácter no tiene explicación física alguna ni ninguna otra explicación causal debemos creerlo desde un punto de vista práctico y afirmar así la espontaneidad absoluta de nuestra razón. Así, pues, buscar una explicación semejante, cuando es apropiado ese punto de vista, contradice el hecho de que nos concibamos a nosotros mismos como libres y responsables; en realidad, es una invitación a eludir dicha concepción.

En la medida de lo posible, pues, quiero entender que, cuando Kant habla de la razón como una razón no sujeta a la forma del tiempo (*KR* B579 y sig.), o no sujeta a las condiciones del tiempo (*KP* 5:97-100), y que no busca en el tiempo un primer origen del carácter (*Rel* I 6:43 y sig. [339 y sig.]), y cosas similares, quiero entender —digo— que está describiendo el modo en que debemos concebirnos a nosotros mismos cuando obramos bajo la idea de la libertad, afirmando al mismo tiempo nuestra libertad trascendental. Yo creo que está describiendo las creencias y actitudes que debemos adoptar y cultivar si pretendemos obrar desde un punto de vista práctico. Otra posibilidad es que esté describiendo la forma de nuestra autoconciencia como una autoconciencia que posee razón pura práctica.

Debo decir, sin embargo, que esta interpretación no es aceptada normalmente: lo más común es dar una interpretación metafísica de la idea del carácter inteligible como algo permanente e intemporal. Yo creo que dicha interpretación no viene exigida por el texto y que se opone a las conclusiones de la Dialéctica de la primera *Crítica*, así como a lo que no deja de repetir Kant, a saber, que lo que dice sobre la libertad debe entenderse desde un punto de vista práctico. (Véanse a este respecto las importantes secciones VII-VIII de la Dialéctica de la segunda *Crítica*.) Así, pues, interpretar como una doctrina metafísica la descripción que hace Kant de la razón como una razón no sujeta a la forma del tiempo, no obstante afectar el curso de los acontecimientos en el mundo, no queda autorizado por el texto. Al menos, eso es lo que yo pienso. También arroja dificultades insalvables para la concepción kantiana.[8]

8. Para interpretaciones metafísicas, véase Norman Kemp Smith, *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*, Londres, Macmillan, 1930, págs. 514-518, y Wood, «Kant's Compatibilism», págs. 89-101. A modo de ilustración más detallada: supongamos que tuviéramos que reconciliar la libertad trascendental con el determinismo causal (físico) estricto desde el primer estado del mundo del siguiente modo. Imaginemos que hay *n* yoes nouménicos, donde *n* es el número de personas que existen en un tiempo cualquiera en el

4. Para continuar: en un dominio de los fines (ampliamente) realizado, todas las personas se conciben, a sí mismas y a los demás, como libres, es decir, como personas que obran bajo la idea de la libertad. También suponen que sus caracteres empíricos, los propios y los ajenos, caracteres que se muestran en su pensamiento y conducta públicos, reflejan más o menos su carácter inteligible, por el que cada uno acepta su responsabilidad. Si además suponemos que los miembros de semejante dominio de los fines son lúcidos ante sí mismos y hablan con veracidad, de modo que conocen las razones por las que actúan y se las dan los unos a los otros como razones adecuadas, entonces, desde dentro del punto de vista práctico, no tienen excusa alguna para ir más allá de las razones mutuamente expuestas a la hora de obrar bajo la idea de la libertad: esas razones son aceptadas por todos como las razones reales

---

orden de la naturaleza (pasado, presente y futuro). Imaginemos que estos *n* yoes hacen *n* elecciones trascendentalmente libres de un carácter inteligible. La elección ha de ser supuestamente atemporal, de una vez por todas, y ordena las tres predisposiciones como los principios más elevados a partir de los cuales obramos. Supongamos que estas *n* elecciones se han hecho de este modo; entonces la inteligencia divina computa el volumen de la masa inicial del universo, su forma y la distribución de partículas dentro de él, y los debidos primeros principios de la física y la química, y todo lo demás, así que, empezando por el primer estado del mundo, los sucesos naturales se despliegan de acuerdo con leyes causales, de tal modo que los *n* caracteres inteligibles (que se seleccionaron libremente) quedan reflejados en los correspondientes *n* caracteres empíricos de las personas en las diversas sociedades de la historia.

Ahora bien, podría parecer que esta fantasía concilia la libertad trascendental con el determinismo causal. Nos permite decir que todas las personas tienen igual libertad para determinar su carácter inteligible y para determinar así el curso de su vida en el mundo. Además, quedamos situados por encima del orden de la naturaleza y tenemos algo que ver en la confección del curso entero de la historia, ya que nuestra elección de un carácter inteligible impone una nueva constricción sobre las posibilidades abiertas a la inteligencia divina a la hora de crear el mundo.

Podríamos pensar que esta fantasía es de alguna utilidad, digamos para contrastar la concepción de Kant con la de Leibniz. Porque en la concepción de Leibniz, todos los conceptos individuales completos descansan desde la eternidad en la razón divina; la vida de Judas como un posible está presente y es conocida ya por Dios con todo detalle antes de que Judas fuera creado como parte del mejor de todos los mundos posibles. Judas nunca hace una elección de su carácter inteligible y de las leyes que determinan su desarrollo en el tiempo como sustancia espiritual; leyes que, aunque individualmente distintivas y no reductibles a leyes naturales de la ciencia, son leyes al fin y al cabo. Además, Judas no sabe cuál es su propia ley, pues ésta debe ser una ley coherente con la producción de la armonía preestablecida y con las reflexiones mutuas de todas las sustancias en el más perfecto universo, cada una desde su propio punto de vista.

Cualquiera que sea la iluminación que imaginemos sacar de esta comparación, Kant la consideraría intelectualmente frívola. Si afirmamos las convicciones de la fe razonable, no es para aplicarlas teóricamente de este modo.

por las que hacen lo que hacen. Esas razones no son, por ejemplo, consideradas como meras racionalizaciones. Éstas sólo aparecen cuando fallan la lucidez o la veracidad, o cuando se da algún otro fallo que nos impide obrar bajo la idea de la libertad (excluidos por hipótesis). En un dominio de los fines (ampliamente) realizado, las libres razones públicas —las razones que las personas se dan unas a otras libremente y de buena fe— se consideran razones reales y son aceptadas como tales.

Esta concepción de un dominio de los fines en el que se reconoce públicamente que todos obramos bajo la idea de la libertad es parte de la concepción de la persona que especifica los deseos dependientes de concepciones en la doctrina de Kant. Volveré sobre esto en §5.

§4. La psicología moral maniquea

1. Al discutir lo que llamaré la psicología moral maniquea,[9] no supondré que Kant defendiera alguna vez dicha concepción o que alguna vez la formulara claramente para sí mismo. Pienso en ella como una tendencia suya a decir ciertas cosas y a expresarlas de un modo y con un acento que, una vez que reparamos en ella, sugiere cierta psicología moral. La razón de que la discutamos es que pone de relieve que, una vez que se decidió Kant a considerar a fondo la cuestión de la religión, su pensamiento experimentó un desarrollo en *La religión* o, al menos, consiguió una articulación más precisa. Una vez que se puso a ello, pues, con su educación pietista a sus espaldas, su psicología moral tenía que ser agustiniana y no maniquea. El modo y el acento de la tendencia maniquea están presentes con frecuencia, pero la doctrina explícita es agustiniana.

La idea básica de la psicología moral maniquea es que tenemos dos yoes: uno es el yo bueno que tenemos en tanto que inteligencias pertenecientes al mundo inteligible; y el otro es el yo malo que tenemos en tanto que seres naturales pertenecientes al mundo sensible. Al hablar del peor de los bribones, dice Kant (*Gr* III:19 [454-455]):

> Esta persona mejor, cree él serlo cuando se sitúa en el punto de vista de un miembro del mundo inteligible, a que involuntariamente le empuja la idea de la libertad, esto es, de la independencia de las causas *determinantes* en el mundo sensible. En ese mundo inteligible tiene conciencia de po-

9. Tomo de las *Confesiones* de San Agustín los nombres de las dos psicologías. Durante un tiempo antes de su conversión al cristianismo fue maniqueo, y no dejó de incluir entre sus numerosos escritos una exposición de las tesis de la secta. Su propia concepción es representativa de la ortodoxia cristiana; la psicología moral agustiniana de Kant es su doctrina más ortodoxa. No digo que la concepción kantiana sea ortodoxa.

> seer una buena voluntad, la cual constituye, según su propia confesión, la ley para su mala voluntad, como miembro del mundo sensible, y reconoce su autoridad al transgredirla. El deber moral es, pues, propio querer necesario, al ser miembro de un mundo inteligible [...].

El yo bueno no tiene más que una predisposición, para usar el lenguaje de *La religión*, a saber, la predisposición para obrar según la ley moral. Es por ello por lo que para el yo bueno el deber moral es querer necesario. La única razón por la que dejamos de obrar según dicha ley considerada como el principio de autonomía es que tenemos que soportar el peso de los deseos e inclinaciones naturales y, por lo tanto, como dice Kant, debe ser el deseo de toda persona razonable el librarse enteramente de ellos (*Gr* II: 48 [428]). Son despreciados por nuestra razón, la cual, consciente de su propia dignidad, es capaz de transformarse en su dueña (*Gr* II:9 [410-411]). En realidad, como miembros del mundo inteligible, no imputamos en absoluto nuestros deseos naturales a nuestro yo auténtico, pues son, como si dijéramos, meras incitaciones y apetencias que surgen en nosotros debido a nuestras necesidades como seres finitos situados en el orden de la naturaleza (*Gr* III:26 [457-458]).

El yo malo o natural, de igual modo, no tiene más que una predisposición, al menos en la medida en que es plenamente racional: la predisposición para la felicidad o el amor racional a sí mismo. Esta predisposición es de alguna forma análoga a las predisposiciones para la animalidad y para la humanidad de *La religión*, aunque no sea la misma la descripción de estas predisposiciones. En la medida en que somos movidos por nuestros deseos naturales y por el principio de felicidad, siempre debemos experimentar los mandatos de la ley moral como una frustración, como un elemento extraño que bloquea el acceso a lo que queremos. De ahí que el yo malo o natural carezca de sentimiento moral; todo lo que siente no es más que temor y hostilidad, o una ira suprimida en aras de la seguridad del propio yo (*KP* 5:72-76). Finalmente, el yo malo es un yo que se mueve por impulsos, pues las satisfacciones de los deseos naturales son transitorias y dejan tras de sí un vacío mayor del que se pretendía colmar: las inclinaciones, incluso cuando son de buena índole, como la simpatía, son ciegas y serviles (*KP* 5:117 y sig.).

2. La psicología moral maniquea presenta graves dificultades para la doctrina moral de Kant: no sólo le compromete con una importante doctrina herética que nada tiene que ver con el tenor de su pensamiento religioso, sino que también parece hacer imposible toda descripción satisfactoria de la responsabilidad que sea aceptable para nosotros cuando obramos bajo la idea de la libertad al asumir el punto de vista práctico. Al carecer de la idea del libre albedrío, la psicología maniquea no

puede proporcionar dicha descripción. Porque, como miembros del mundo inteligible, debemos vernos a nosotros mismos como no teniendo, todos por igual, otra elección que la de obrar según la ley moral (no tenemos otra predisposición), aunque, como miembros del mundo natural, debemos vernos a nosotros mismos como no teniendo, todos por igual, otra elección que la de perseguir nuestra propia felicidad. Si nos concibiéramos de este modo desde un punto de vista práctico, parecería imposible que nos pensáramos a nosotros mismos como responsables, todos por igual, aunque algunos se comportaran mucho mejor que otros. Nos faltarían las razones adecuadas para hacer responsables a los que no lograran un buen comportamiento.

Por supuesto, podríamos decir que, aunque nuestra predisposición para obrar según la ley moral como miembros del mundo inteligible es constante y pura, nuestros deseos e inclinaciones naturales pueden tener muchas fuerzas y direcciones diferentes en vista de nuestra situación en el mundo natural. Nuestra conducta real, podríamos decir, se resuelve en el equilibrio de fuerzas generado por esos deseos, cuyas fuerza y dirección dependen de las circunstancias. Las personas que hacen lo que es justo son personas cuya predisposición para obrar según la ley moral no es cancelada por la dirección y la fuerza de sus deseos naturales; las personas que obran mal sufren el destino opuesto. Llegamos así al fatalismo moral característico de la doctrina maniquea, algo que con seguridad Kant debe evitar.

3. La psicología moral agustiniana supera estos defectos atribuyendo al yo un libre albedrío y la suficiente complejidad como para dar cuenta satisfactoriamente de la responsabilidad. Ya no hay un dualismo entre un yo bueno y un yo malo —dos yoes con una única predisposición cada uno, con la predisposición de un ser propenso a entrar en pugna con el otro—, sino un yo con tres predisposiciones, todas las cuales son disposiciones para el bien. Además, estas predisposiciones tienen un orden moral adecuado apto para personas libres capaces de obrar según la razón pura práctica. El origen del mal moral, pues, no reposa en un yo malo con sus deseos naturales sino solamente en el libre albedrío, el cual puede cambiar el orden moral de las disposiciones y determinar las razones que consideramos apropiadas a la hora de decidir qué hacer.

Por lo que hace a cómo hemos de entender estas psicologías morales, yo creo que deberíamos verlas como formas de concebir nuestra naturaleza moral desde el punto de vista práctico, y, por implicación, como formas de pensarnos a nosotros mismos cuando obramos bajo la idea de la libertad. En cuanto tales, no son descripciones empíricas de la psicología humana, ni están sujetas a los criterios habituales de verdad empírica. Antes bien, representan formas diferentes de caracterizar la auto-

conciencia reflexiva de la razón pura práctica; como tales, encarnan diferentes concepciones ideales de la persona.

Como hemos dicho, pues, al obrar bajo la idea de la libertad en la versión agustiniana, no podemos considerar nuestro carácter fundamental (la ordenación que determina el peso de las razones) como un artefacto social o como el resultado meramente de leyes psicológicas o del azar. Nuestro esquema de razones puede ser diferente al de los demás, pero debemos concebirnos a nosotros mismos, no como sometidos a fuerzas de las que no podemos dar cuenta, sino como seres que las han hecho así. De lo contrario, renunciaríamos a la libre razón. Lo que esto con toda claridad comporta es cierto ideal de la persona, no una teoría psicológica.

Esto no significa que la razonabilidad de ese ideal no esté sujeta a criterios y no pueda ser revisada. Porque puede ocurrir que sea incompatible con nuestros juicios ponderados tras cabal reflexión y, por lo tanto, rechazada. Puede resultar absurda y totalmente impracticable, dado cómo somos realmente. Sin embargo, eso no puede decidirse con argumentos previos; se decidirá cuando sepamos si podemos realmente aceptar el ideal de la persona después de la debida consideración y si podemos estar seguros de vivir de acuerdo con él. Kant piensa que sí podemos, puesto que para él el ideal de la razón pura se muestra a sí mismo en nuestras obras.

§5. Las raíces de la motivación moral en nuestra persona

1. Podemos considerar ahora la cuarta condición para que haya razón pura práctica. De modo que, por fin, ya estamos casi en casa. Yo creo que la idea de Kant es la siguiente: sólo si organizamos nuestras predisposiciones de acuerdo con el orden moral obramos según el único principio adecuado para nosotros en vista de nuestro estatus especial en el mundo. La concepción moral básica de Kant es la de una aristocracia que incluye a todos como personas libres e iguales. No es una aristocracia de la naturaleza o de la clase social, ni una aristocracia de la inteligencia o la belleza o de la proeza insólita. Tampoco es, tal como por descuido pudiera pensarse, una aristocracia del carácter moral y el valor moral.

Antes bien, es una aristocracia de todos. Comprende a todas las personas razonables y racionales, cuyas facultades de razón definen nuestra condición y son atribuidas a personas de toda clase y posición social, siendo el privilegio de ninguna. De hecho, estas facultades nos caracterizan como clase natural —la de la humanidad—, como inteligencias con

sensibilidad moral, una sensibilidad que anima cuerpos humanos que pertenecen al orden natural, pero que no son sólo de él.

Al final del *Canon* (*KR* B859),* Kant replica a la objeción de que los dos artículos de la fe práctica (la creencia en Dios y en la inmortalidad) no son gran cosa que ofrecer tras el enorme trabajo que ha supuesto ofrecer una crítica de la razón.

¡Ciertamente, el entendimiento común podría haber logrado lo mismo sin la ayuda de la filosofía! En respuesta, dice Kant:

> Pero ¿exigís acaso que un conocimiento que afecta a todos los hombres rebase el entendimiento común y os sea revelado únicamente por filósofos? Eso que censuráis es precisamente la mejor confirmación de que lo hasta aquí afirmado es correcto, ya que revela lo que antes no podía preverse, a saber, que, en relación con lo que interesa a todos los hombres por igual, no puede acusarse a la naturaleza de parcialidad en la distribución de sus dones. La más elevada filosofía no puede llegar más lejos, en lo que se refiere a los fines más esenciales de la naturaleza humana, que la guía que esa misma naturaleza ha otorgado igualmente incluso al entendimiento más común.

2. Ahora bien, nuestro estatus especial en el mundo no significa que habitemos asimismo un dominio diferente, un dominio concebido como ontológicamente separado del orden de la naturaleza. Significa, antes bien, que somos capaces de pensamiento, sentimiento y conducta, cosas éstas que se asientan en las facultades de la razón teórica y práctica y son gobernadas por ellas. Significa también que podemos vivir en un mundo moral, para hacer lo cual lo único que necesitamos es vivir según los principios de la razón pura práctica y, por lo tanto, de acuerdo con el orden moral arraigado en nuestras predisposiciones y adecuado a nuestra naturaleza. Las personas en un dominio de los fines exhiben ante sí mismas y ante las demás su estatus glorioso como personas libres situadas, como si dijéramos, por encima del orden de la naturaleza, en el sentido de que pueden obrar independientemente de ese orden en la persecución de ideales personales y sociales que son autorizados y exigidos por la ley moral de su razón.

Por otro lado, la ley según la cual obramos no implica el rechazo del mundo natural. Bien al contrario, es una ley que, cuando es seguida por todos, confiere al mundo de la naturaleza la forma de un mundo inteligible (*KP* 5:43 y sig.), un mundo que concede un amplio margen a nuestros deseos y afectos (fines permisibles), de tal modo que un dominio realizado de los fines no es sólo un mundo moral sino también,

* En el original se da por error la referencia B879. *(N. del t.)*

en unas condiciones razonablemente favorables, un mundo feliz (*KR* B373).

La convicción subyacente de Kant es que, una vez que entendemos cabalmente esta concepción moral y aposentamos en ella nuestro pensamiento, una vez que entendemos cabalmente que somos miembros de un posible dominio de los fines y tenemos esta concepción de nosotros mismos, no podemos evitar sentirnos profundamente movidos a identificarnos con dicho ideal y a obrar de acuerdo con dicha concepción. Éste es un hecho acerca de nosotros que hunde sus raíces en nuestra naturaleza, tal cual es retratada en *La religión*, un hecho que la filosofía nos permite entender. Los pasajes más líricos y elevados de Kant son aquellos en los que describe los profundos efectos que produce en nosotros la clara comprensión de la ley moral y cómo muestra nuestra independencia de la naturaleza.

Toda vez que la filosofía muestra que el entendimiento de la ley moral conduce a que nos identifiquemos con ella y a que obremos de acuerdo con ella, vemos que queda satisfecha la última condición d) para la existencia de razón pura práctica: la ley moral puede ser un motivo suficiente para nosotros, independientemente de nuestros deseos naturales. Éste es el sentido de los dos ejemplos que ofrece Kant en la segunda *Crítica* (*KP* 5:30): el primero pone de manifiesto que los deseos naturales no pueden vencer el amor a la vida; el segundo, que los deseos dependientes de concepciones de obrar según la ley moral pueden hacerlo. Kant cree haber mostrado que las cuatro condiciones quedan satisfechas y que, por tanto, hay realmente razón pura práctica. La visión de la segunda *Crítica* se ve fortalecida con la elaboración de una psicología moral más adecuada en *La religión*. De este modo, queda ahora completada nuestra interpretación de la doctrina del hecho de la razón.

KANT X

LA UNIDAD DE LA RAZÓN

§1. El punto de vista práctico

1. En esta última lección sobre Kant consideraré la unidad de la razón y la idea de la fe razonable de dos formas (que explicaré dentro de un momento), y su relación con la idea de la filosofía como defensa. Indicaré primero que hay tres unidades de la razón: la primera, en la esfera teórica, es la mayor unidad sistemática posible del conocimiento de los objetos necesaria para tener un criterio suficiente de verdad empírica (*KR* B679); la segunda, en la esfera práctica, es la mayor unidad sistemática posible de los fines en un dominio de los fines (*Gr* II:62 y sigs. [433 y sigs.]). La tercera integra tanto la razón teórica como la práctica en una constitución unificada de la razón, en la cual tiene primacía la razón práctica, dado que todo interés de la razón es en última instancia práctico (*KP* 5:119 y sigs.).

Una forma de abordar la unidad de la razón es examinando la idea de Kant de la fe razonable y los postulados (como él los llama) que la expresan. Lo que dice Kant sobre estos postulados plantea algunas de las cuestiones más arduas acerca de la unidad de la razón: primera, ¿cómo se relaciona exactamente la razón práctica (y el punto de vista práctico) con la razón teórica (y el punto de vista teórico) en la constitución de la razón? Y segunda, ¿de qué modo tiene primacía la razón práctica en esa constitución? Éstos son asuntos oscuros, y lo más que puedo hacer yo es indicar las líneas maestras de una posible aproximación.

2. Antes de proceder a ello, recalcaré una cuestión que mencioné la última vez. Recordemos que Kant dice a menudo que nuestro conocimiento se amplía gracias a los postulados de la fe razonable (libertad, Dios e inmortalidad), pero, añade también, se amplía sólo desde un punto de vista práctico. Valga como ejemplo el siguiente pasaje de *KP* 5:133 y sig.:

> ¿Es nuestro conocimiento [...] realmente ampliado [...] y lo que para la especulativa era *trascendente*, es en la práctica *inmanente*? Sin duda, pero *sólo desde un punto de vista práctico*. Pues nosotros, en verdad, no cono-

> cemos por ello ni la naturaleza de nuestra alma, ni el mundo inteligible, ni el supremo ser, según lo que ellos sean en sí mismos, sino que sólo sus conceptos los hemos reunido en el concepto *práctico* del *supremo bien*, como objeto de nuestra voluntad, completamente *a priori* por la razón pura, pero sólo por medio de la ley moral. [...] Pero cómo la libertad sea posible y cómo teórica y positivamente ha de representarse este modo de causalidad, es cosa que no se puede comprender por esto sino sólo que hay postulada por la ley moral, y para su conveniencia, una libertad semejante. Lo mismo ocurre con las demás ideas.

Lo que quiere decir es que cuando, digamos, creemos en nuestra libertad trascendental (que nuestra razón es absolutamente espontánea y que las decisiones libres dan comienzo a una nueva serie de sucesos), y cuando creemos en Dios y en la inmortalidad, no debemos considerar que estas convicciones expresan un conocimiento. En absoluto debemos pensar que amplían nuestro entendimiento teórico del mundo, tal como ocurre en la ciencia (*KP* 5:133; 134 y sigs.; 137). Así, por ejemplo, la creencia razonable en Dios no desempeña papel alguno en la física, y el Dios de la física, el Dios de la prueba físico-teleológica (*KP* 5:138-141; *KU*: §85), no desempeña papel alguno en la fe práctica. Con todo, ningún argumento podrá arrebatarnos la convicción de que las ideas de la libertad, Dios y la inmortalidad son conceptos verdaderos (*wahre Begriffe*).

Lo que se precisa para esa ampliación del conocimiento desde un punto de vista práctico es un propósito *a priori*, es decir, un objeto dado por la ley moral como objeto suyo *a priori* (*KP* 5:134). Distinguiré dos de dichos objetos: uno es el dominio de los fines, tal como lo encontramos en la *Fundamentación* y en los ensayos políticos; el otro es el bien supremo, tal como lo encontramos en las tres *Críticas*. Yo creo que la naturaleza y la plausibilidad de la concepción kantiana varían considerablemente en estos dos casos, así que les daré nombres diferentes: fe razonable para las creencias en las que se basa nuestra elaboración de un dominio de los fines y *Vernunftglaube* para las creencias en las que se basa nuestra pugna por el bien supremo. Empiezo por la primera.

§2. El dominio de los fines como objeto de la ley moral

1. En Kant V dije que la idea del dominio de los fines (tal como se encuentra en la *Fundamentación*) y la idea del bien supremo (tal como se encuentra en la segunda *Crítica*) son concepciones distintas con diferentes implicaciones para la doctrina de Kant. En ese momento no examiné de qué modo son distintas, pero debemos hacerlo ahora para discutir el punto de vista práctico y los postulados de la fe razonable.

Cuando explicamos el constructivismo moral de Kant, el ideal de un posible dominio de los fines se presentó como el objeto construido *a priori* de la ley moral. Un rasgo esencial de ese ideal es que resulta razonable intentar realizar dicho dominio en el mundo natural, al menos bajo condiciones razonablemente favorables. Al obrar así, no nos comportamos como visionarios ilusos a los que trae sin cuidado lo realmente posible. En ese sentido, un dominio de los fines es un bien natural, un bien que es posible (aunque nunca plenamente alcanzable) en el orden de la naturaleza.

2. Los siguientes pasajes apoyan esta interpretación. El primero es de la primera *Crítica* (*KR* B836): «Doy al mundo, en la medida en que sea conforme a todas las leyes morales* [...] el nombre de mundo moral. En tal sentido, éste es concebido como un mundo meramente inteligible, ya que se prescinde [...] de todos los obstáculos que en él encuentra la moralidad (debilidad o corrupción de la naturaleza humana). No es [...] más que una idea, pero una idea práctica, que puede y debe tener su influencia real sobre el mundo de los sentidos para hacer de éste lo más conforme posible a esa idea».

Y de nuevo (*KR* B837 y sig.): «Ahora bien, en un mundo inteligible, esto es, en el moral, en cuyo concepto prescindimos de todas las dificultades de la moralidad (inclinaciones) [...] semejante sistema [...] sería la causa de la felicidad general y, consiguientemente, los mismos seres racionales serían, bajo la dirección de dichos principios, autores de su propio bienestar duradero, a la vez que del de los otros. Pero este sistema de moralidad autorrecompensadora es sólo una idea cuya realización descansa en la condición de que *cada uno* haga lo que debe».

En la *Fundamentación* II:78 (438-439) escribe: «Y de esta suerte es posible un mundo de seres racionales —*mundus intelligibilis*— como reino [dominio] de los fines, por la propia legislación de todas las personas, como miembros de él. [...] Tal reino [dominio] de los fines sería realmente realizado por máximas, cuya regla prescribe el imperativo categórico a todos los seres racionales, *si éstos universalmente siguieran esas máximas*».

Obsérvese que un mundo moral es un mundo realizable (en buena medida) en el mundo social natural, en este mundo. Es una sociedad en la que las personas consiguen su propia felicidad mutua obrando según sus deberes de justicia y de virtud. Tal es el resultado de la firme adhesión de todos a la ley moral en unas condiciones razonablemente favo-

* El texto alemán dice «*Gesetzen der Sittlichkeit*», cuya traducción correcta es, como la de Pedro Ribas, «leyes éticas». Sin embargo, he mantenido «leyes morales», ya que Rawls utiliza «*moral laws*». *(N. del t.)*

rables en nuestro mundo. Ésta es la idea de una moralidad autorrecompensadora.

3. Finalmente, recordemos los dos pasajes de la segunda *Crítica* citados al final de Kant IV y VI. En *KP* 5:43 Kant dice que la ley moral debe proporcionar al orden de la naturaleza (el mundo sensible) la forma de un mundo inteligible sin interferir en el mecanismo de la naturaleza. La naturaleza sensible de los seres racionales es su existencia bajo leyes naturales; la naturaleza suprasensible de las mismas personas es su existencia bajo leyes morales que son independientes de la naturaleza y que pertenecen a la autonomía de la razón pura. Y en *KP* 5:44 Kant distingue entre las leyes de una naturaleza a la cual está sometida la voluntad y las de una naturaleza que está sometida a una voluntad. La última es un sistema de la naturaleza en el que las personas han realizado, en buena medida, un dominio de los fines: en dicho dominio, los objetos de la naturaleza no son la causa de la ley moral, a la luz de la cual construyen las personas el ideal de un dominio de los fines como el objeto común y primero de su voluntad pública. Porque sus acciones están dirigidas por la razón, son acciones libres, y proporcionan a la naturaleza la forma de un mundo inteligible.

Vuelvo sobre estos pasajes en busca de apoyo para la interpretación del ideal de un dominio de los fines como el objeto construido de la ley moral. Lo esencial es que un dominio de los fines puede ser realizado en buena medida en el orden de la naturaleza cuando todos obramos, tal como podemos y debemos obrar, siguiendo la totalidad de preceptos que satisfacen las condiciones del procedimiento-IC. Un mundo moral, un mundo inteligible, un *mundus intelligibilis*, es un mundo que consiste en personas razonables y racionales que obran como deben bajo la idea de la libertad en el mundo que conocemos. Lo que hace un mundo inteligible no es el que estemos en otro mundo ontológicamente distinto de este mundo, un mundo que no está en el espacio y el tiempo, sino el que todos nosotros, aquí y ahora, obremos según la ley moral bajo la idea de la libertad. El dominio de los fines es un ideal secular.

En los ensayos políticos, la idea kantiana de un dominio de los fines cobra un sentido más concreto. Ello queda al menos claro si asumimos, como yo asumo, que su esperanza en un mundo de Estados democráticos, constitucionales y representativos, unidos en una confederación de pueblos para mantener la paz perpetua entre ellos puede considerarse como una descripción de la estructura institucional general de dicho dominio. Volveré sobre esto más adelante, pero antes de hacerlo, consideremos el otro objeto *a priori*, el bien supremo.

§3. El bien supremo como objeto de la ley moral

1. Ahora bien, que en un dominio de los fines estén de algún modo conectados el valor moral y la felicidad, dependerá de lo que la ley moral ordene. Tal como andan los mundos sociales, un dominio de los fines sería un mundo feliz; como dice Kant, es un mundo de moralidad autorrecompensadora. Esto se deriva de que nuestros deberes pueden dividirse en dos: primero, el deber de fortalecer nuestro carácter moral y de desarrollar nuestras dotes naturales y hacer un buen uso de ellas (deberes de perfección moral y natural); y segundo, el deber de promover la felicidad ajena.

Yo no creo, sin embargo, que el contenido de la ley moral (tal como queda especificado por el procedimiento-IC) ordene que, en un dominio de los fines, las personas deban actuar de tal modo que hagan a la felicidad estrictamente proporcional a la virtud. Es sorprendente que Kant nunca intente mostrar semejante cosa: en la Dialéctica de la segunda *Crítica*, simplemente lo da por supuesto. Dejo por un momento de lado por qué hace eso y abandona aparentemente lo que he llamado su constructivismo moral. Antes deberíamos examinar la idea kantiana del bien supremo en la Dialéctica.

2. Yo creo que podremos acceder a esta idea si antes nos detenemos en los dos valores básicos de la doctrina de Kant: una voluntad enteramente buena y la felicidad como la realización de los deseos permisibles organizados en un sistema racional. El bien supremo es, pues, ese mundo en el que cada persona tiene una voluntad enteramente buena y a la vez es plenamente feliz. Cada cual posee los dos valores básicos en el mayor grado posible. La proporcionalidad entre el valor moral y la felicidad es una consecuencia inmediata: para que se produzca no hay más que especificar la capacidad de la persona para los dos valores básicos. Ahora bien, Kant seguramente pensó que la capacidad para el valor moral es igual. Esta igualdad es un tema central de su concepción moral, y debe ser un elemento del bien supremo, al margen de lo que pase con la capacidad para la felicidad. Llamemos a esta concepción del bien supremo el pleno bien supremo. El que lo designemos así se debe a que Kant usa además una variante de esa concepción del bien supremo, y las dos concepciones son distintas.

La variación puede entenderse como el bien supremo de un mundo social particular. Consideremos en una serie a los miembros de un mundo social y asignemos a cada uno una medida adecuada del valor moral alcanzado. Entonces, el bien supremo para este mundo particular viene dado por una serie de grados de felicidad, estando cada grado emparejado con la medida asignada de valor moral del miembro correspon-

diente. En esta concepción, todavía no se ha definido el principio de proporcionalidad, pues aún no hemos dicho cómo se determina la medida de la felicidad. Además, cualquier principio semejante debe estar justificado dentro del marco kantiano.

Dejando a un lado cómo pueda hacerse eso, vemos que con esta variación hay tantos bienes supremos diferentes como posibles series de grados de valor moral en los mundos sociales particulares. Puesto que, como personas razonables, tenemos libre albedrío, el bien supremo particular de nuestro mundo aún está por determinar, a menos que creamos, con Orígenes, que de algún modo Dios, de formas desconocidas por nosotros pero compatibles con nuestra libertad, proveerá a que, a su debido tiempo, cada cual consiga una voluntad enteramente buena. De lo contrario, el bien supremo de un mundo dependerá de lo que realmente hagan las personas libres, así como del grado de valor moral que realmente alcancen.

3. Estas observaciones tienen relevancia porque, a mi entender, las dos concepciones del bien supremo que acabamos de señalar —el pleno bien supremo y el bien supremo de un mundo social particular— son inconsistentes con la concepción kantiana de la ley moral. Kant ni siquiera intenta mostrar cómo resultan estas concepciones del bien supremo de la ley moral ni, por tanto, cómo pueda ser cualquiera de ellas el objeto *a priori* de una voluntad pura. Esta omisión es particularmente evidente en el caso del bien supremo de un mundo particular, puesto que aquí el principio de proporcionalidad parece análogo a la idea de las recompensas y los castigos divinos, lo cual nos sitúa en el dominio de su teología pietista.

Esto sugiere que Kant tiene en mente una concepción completamente diferente de la base del bien supremo. Yo creo que la sección V de la Dialéctica nos dice cuál es, pues es aquí donde explica los fundamentos de la proporcionalidad entre virtud y felicidad. Dice Kant (*KP* 5:130 y sig.):

> Cuando se pregunta por el *último fin de Dios* en la creación del mundo, no ha de decirse la felicidad de los seres racionales en él, sino el *supremo bien*, el cual añade a aquel deseo de los seres racionales aún una condición, a saber, la de ser dignos de la felicidad, es decir, la *moralidad* de esos mismos seres racionales, que contiene la única medida, según la cual ellos pueden esperar llegar a ser partícipes de la felicidad por la mano de un creador *sabio*. Pues ya que la *sabiduría* [...] significa *el conocimiento del supremo bien*, y prácticamente *la adecuación de la voluntad con el supremo bien*, no se puede atribuir a una sabiduría suprema independiente un fin que sólo estaría fundado en la *bondad*. Pues el efecto de ésta [suprema bondad] (con respecto a la felicidad de los seres racionales) sólo se puede

pensar bajo las condiciones limitativas del acuerdo con la *santidad* de su voluntad como adecuada al bien supremo originario.

Este pasaje nos dice dos cosas: primera, que el bien supremo es el propósito último de Dios en la creación del mundo; y segunda, que el requisito de que la felicidad sea proporcional a la virtud es un requisito necesario para conseguir que el bien supremo sea plenamente armonioso con la santidad de la voluntad divina como suprema fuente del bien.

4. En esta misma sección, un poco antes, dice Kant lo siguiente (*KP* 5:128): «El *valor* de una disposición de ánimo *enteramente* adecuada a la ley moral es infinito, porque toda la felicidad posible no tiene en el juicio de un distribuidor [*Austeiler*] de la misma, sabio y omnipotente, otro límite que la falta de adecuación de los seres racionales a su deber». Este pasaje introduce una tercera idea: que Dios distribuye la mayor felicidad a las criaturas, sólo limitada por su virtud. Y esta idea conecta con una cuarta idea que ya encontramos antes, a saber, que una razón imparcial recomienda que la virtud vaya acompañada de la felicidad. Kant dice (*KP* 5:110) que para el bien supremo «se requiere también felicidad, y esto, a la verdad, no sólo en la opinión parcial de la persona que hace de sí misma el fin, sino también en el juicio de una razón imparcial que la considera en general en el mundo como fin en sí. Pues tener necesidad de felicidad, ser digno de ella, y, sin embargo, no participar de ella, es cosa que no puede coexistir con el perfecto querer de un ser racional que al mismo tiempo tuviese todo poder».

Ahora entendemos por qué la felicidad ha de ser proporcionada a la virtud en el bien supremo. Puesto que ese bien es el fin último de Dios en la creación del mundo, debe contener tanta felicidad como permita la virtud de las personas, pues Dios es bueno; sin embargo, no debe contener más, pues Dios es santo y una mayor felicidad no estaría en armonía con la santidad de la voluntad divina. Podríamos decir que, sujeto a la virtud como constricción, el Dios que distribuye maximiza la felicidad.[1] Así entendido, el bien supremo es para mayor gloria de Dios, pues (*KP* 5:131) «nada honra más a Dios que lo más apreciable en el mundo, el respeto por su mandato, la observancia del santo deber que nos impone su ley, cuando viene a añadirse su magnífica disposición de coronar tan hermoso orden con la adecuada felicidad».

1. Yo no digo que Kant derivara conscientemente la idea del bien supremo de este modo, aun cuando ello parece explícito en los pasajes citados. Si así lo hubiera hecho, habría visto que es incompatible con el hecho de que la ley moral está dada con anterioridad y de que el postulado de Dios es más bien necesario para garantizar la posibilidad de su objeto *a priori*, que está ya dado previamente a, e independientemente de, la idea de Dios y no puede ser derivado de dicha idea.

5. El problema con esta idea del bien supremo es que la idea de la razón imparcial es ajena al constructivismo de Kant. Además, el bien supremo es incompatible con la idea del dominio de los fines en cuanto que objeto construido de la ley moral: no puede ser ese objeto construido, puesto que no hay nada en el procedimiento-IC que pueda generar preceptos que nos exijan proporcionar la felicidad a la virtud. Esto es algo que aquí simplemente afirmo sin argumentarlo. Ciertamente, ese procedimiento, de ser adecuado, autorizará penas y castigos de diversa índole, según sean necesarios, supongamos, para un mundo social estable. Pero cuestión enteramente distinta para nosotros es intentar distribuir la felicidad de forma proporcionada a la virtud.

Porque ante todo, como reconoce Kant, simplemente no es asunto nuestro juzgar el carácter moral global de los demás o intentar estimar su mérito. Además, dada la enorme oscuridad de nuestros motivos, lo cual también reconoce (*Gr* II:1-3 [406-408]), una máxima en el paso 1) que presupusiera dicho conocimiento y que condujera al precepto generalizado de ajustar la felicidad a la virtud, no sería racional (con lo que ni siquiera podría entrar en el procedimiento-IC, no digamos ya ser aceptado por el mismo): su racionalidad requiere de más conocimiento del que jamás podríamos esperar tener. Sólo Dios puede conocer esas cosas, tal como se deduce del argumento de Kant a favor de la existencia de Dios como condición necesaria de la posibilidad del bien supremo (*KP* 5:124 y sig.). Recordemos también que allí dice que no podemos hacer juicios perfectamente justos sobre méritos y culpas, puesto que no podemos saber hasta qué punto el carácter empírico de una persona es efecto de la libertad (*KR* B579n.). Ajustar la felicidad a la virtud no puede ser, pues, parte de la ley moral, tal como se nos aplica por mediación del imperativo categórico y el procedimiento-IC que lo interpreta para nosotros.

Éstas son las razones por las que, en la presentación que he hecho de la doctrina de Kant, he usado el ideal secular de un posible dominio de los fines, ideal que puede ser (en buena medida) realizado en el mundo natural. Yo considero la idea del bien supremo como un elemento leibniziano en la teología filosófica de Kant (como reconoce él mismo [*KR* B840]), algo que nunca reelaboró para hacerlo consistente con su filosofía moral. Lo denomino leibniziano porque descansa en la idea de que Dios obraría imperfectamente si el objeto de Dios al crear el mundo no fuera el más perfecto, o el supremo bien tal como lo define Kant. Cualquier otro objeto sería incompatible con la bondad de Dios o con la santidad de Dios. El bien supremo es el máximo objeto perfecto identificado por esas dos perfecciones morales.

§4. Los postulados de la *Vernunftglaube*

1. He revisado las dos concepciones del objeto *a priori* de la ley moral ya que Kant no comenta expresamente la diferencia que hay entre ellas. Pero cuál sea la concepción que usamos es de la mayor importancia porque los postulados (el contenido) de la *Vernunftglaube* dependen de cuál sea ese objeto.[2] En la Dialéctica hay tres de dichos postulados: las creencias en la libertad, en Dios y en la inmortalidad. Kant piensa que estos postulados son posiciones teóricas inseparablemente conectadas con los principios de la razón pura práctica (*KP* 5:120). La conexión inseparable surge de que los postulados simplemente afirman que el objeto de la ley moral es posible en el mundo. Éstas son creencias que debemos afirmar cuando obramos desde un punto de vista práctico; porque, a menos que así lo hagamos, piensa Kant, no podremos involucrarnos sensatamente en el razonamiento práctico o mantener nuestra devoción por la ley moral a lo largo de toda una vida. La razón es que hacerlo presupone que creemos que su objeto *a priori* puede ser realizado, que las condiciones de su posibilidad se dan realmente en el mundo. En sus lecciones sobre religión, dice Kant (*Gesammelte Schriften* 28:1072): «Sin Dios, sólo puedo ser o un canalla o un visionario». Lo que quiere decir es que, a menos que yo crea en Dios (cuya existencia es una condición necesaria del bien supremo), o bien debo abandonar la ley moral como irremediablemente impracticable, en cuyo caso soy un canalla, o bien persisto en observar la ley de todos modos, en cuyo caso soy un visionario utópico. Puesto que la razón excluye *ambas* cosas, debo creer en Dios. Afirmamos las creencias necesarias para hacer valer ante *nosotros* el objeto de la ley como un objeto posible de nuestro devoto empeño. Así en *KR* B856: «Dado que el precepto moral es [...] mi máxima (tal como la razón ordena que lo sea), creeré indefectiblemente en la existencia de Dios y en una vida futura. Estoy seguro, además, de que nada podrá hacer vacilar esa creencia, porque ello haría tambalear mis propios principios morales, de los que no puedo abdicar sin convertirme en algo aborrecible a mis propios ojos».

2. Ahora bien, si el objeto de la ley moral es en realidad el bien supremo, entonces el postulado de la existencia de Dios tiene cierta plausibilidad, al margen de cualesquiera otras dificultades que puedan sur-

2. Las principales discusiones de la fe práctica son éstas: primera *Crítica*, el Canon de la razón pura, B824-856; segunda *Crítica*, la Dialéctica, §§3-9; tercera *Crítica*, §§75-78, 84-91; «Was Heisst: Sich im Denken Orientieren?» (1786); *La contienda entre las facultades* (1798), Parte I y el Apéndice. Véanse también las dos cartas a Lavater de abril de 1775, en Zweig, *Philosophical Correspondence*, págs. 79-83.

gir. (El postulado de la inmortalidad es más problemático y lo dejo ahora al margen.) Lo que piensa Kant es que nuestra humana razón no puede concebir ninguna otra forma por la que pueda producirse la proporcionalidad entre virtud y felicidad que no sea mediante el trabajo de un autor del mundo omnisciente y omnipotente, y moralmente perfecto. Porque sólo Dios puede ver plenamente hasta el fondo de nuestros corazones y mentes y sólo Dios puede ajustar nuestra felicidad tal como corresponde.

Kant no dice que no haya ningún otro modo en que sea posible esa proporcionalidad; bien puede haberlo. Pero para mantener nuestra devoción por la ley moral, necesitamos formarnos una concepción que podamos entender de cómo es posible el bien supremo. Llegados a este punto, la necesidad de nuestra humana razón puede decidir el caso, supuesto que, como siempre, la razón teórica no tenga nada que decir en contra (*KP* 5:125 y sig., 144 y sig.).

Cuando el objeto de la ley moral es el ideal secular de un posible dominio de los fines, se vuelve mucho más débil la base para el postulado de Dios y la inmortalidad. Sin embargo, el fundamento para el postulado de la libertad trascendental es el mismo que antes. Con anterioridad vimos (en Kant VIII, §6.4) que este postulado ocupa un lugar especial, pues es diferente de las creencias en Dios y en la inmortalidad, ya que estas creencias garantizan la posibilidad del objeto de la ley moral cuando dicho objeto es el bien supremo y aseguran que podemos satisfacer las exigencias de esa ley.

Pero la creencia en la libertad es más fundamental: es una creencia en la libertad, en la espontaneidad absoluta, de la propia razón. Es la creencia en que la razón procede de acuerdo con sus propios principios, principios que sólo ella puede identificar y validar, y en que la razón hace eso independientemente de todas las leyes psicológicas por el estilo de las leyes humeanas de la asociación, y ciertamente de toda suerte de causas naturales externas. Es la creencia en la absoluta espontaneidad de la razón, en su derecho y capacidad de proporcionar por sí misma una crítica y de determinar su propia constitución, tal como queda atestiguado en las tres *Críticas*.

§5. El contenido de la fe razonable

1. Pese a las dificultades con los postulados kantianos de la *Vernunftglaube*, pienso que sigue siendo relevante la idea misma de fe razonable. Hemos visto que Kant cree que no podemos mantener nuestra devoción por la ley moral, o comprometernos con la promoción de su

objeto *a priori*, el dominio de los fines o el bien supremo, según el caso, a menos que creamos firmemente que su objeto es de hecho posible. Lo que Kant dice respecto del postulado de la inmortalidad tiene validez general (*KP* 5:122 y sig.): «En defecto de esa proposición, o se despojaría a la ley moral completamente de su *santidad*, imaginándola *indulgente* [...], o bien se exaltaría su misión, y al mismo tiempo la esperanza de una determinación inasequible, es decir, se esperaría adquirir completamente la santidad de la voluntad, perdiéndose en ensueños místicos, *teosóficos* [...]; en ambos casos queda sólo impedido el *esfuerzo* hacia el cumplimiento puntual [...] de un mandato racional severo, no indulgente, y, sin embargo, no ideal, sino verdadero».

Más ¿cuál es el contenido de la fe práctica toda vez que consideramos un dominio de los fines como objeto de la ley moral? Ciertamente dicho contenido incluye la creencia en nuestra libertad trascendental, pero ¿qué más requiere aparte de eso?

2. Yo sugiero que, aunque no requiere los postulados de Dios y la inmortalidad, sí requiere ciertas creencias acerca de nuestra naturaleza y el mundo social. No basta con afirmar nuestra libertad y con reconocer la libertad de todas las personas en virtud de sus facultades de la razón. Porque nosotros podemos creer que un dominio de los fines es posible en el mundo sólo si el orden de la naturaleza y las necesidades sociales no son hostiles a ese ideal. Para que así sea, debe contener fuerzas y tendencias que a largo plazo tiendan a sacar a la luz dicho dominio, o al menos a sustentarlo, y a educar a la humanidad para promover ese fin.

Debemos creer, por ejemplo, que la historia de la humanidad describe un curso de progresiva mejora, y no de constante empeoramiento, o que no fluctúa perpetuamente de lo malo a lo bueno y de lo bueno a lo malo. Porque en ese caso contemplaríamos el espectáculo de la historia humana como una farsa que nos haría abominar de nuestra especie.[3] En nuestra insociabilidad social, que nos conduce a la competición y la rivalidad, e incluso a guerras y conquistas aparentemente interminables, puede no ser irrazonable esperar el descubrimiento de un plan de la naturaleza que fuerce a la humanidad, si ésta tiene que salvarse de dicha destrucción, a formar una confederación de Estados democráticos constitucionales, que pueda de este modo asegurar la paz perpetua y estimular el libre desarrollo de la cultura y el arte. A través de este largo camino podemos creer razonablemente que se realizará en el mundo un

3. «Theory and practice», en Hans Reiss (comp.), *Kant's Political Writings*, trad. de H. B. Nisbet, 2ª ed., Cambridge, Cambridge University Press 1990, pág. 88 (trad. cast.: *Teoría y práctica*, Madrid, Tecnos, 1986).

dominio de los fines. En realidad, esa misma fe puede promover este final feliz.[4] O, como dice Kant en su réplica a Mendelssohn en «Teoría y Práctica» (Reiss 88 y sig.):

> Se me permitirá, pues, admitir que, como el género humano se halla en continuo avance por lo que respecta a la cultura, que es su fin natural, también cabe concebir que progresa a mejor en lo concerniente al fin moral de su existencia, de modo que este progreso sin duda será a veces *interrumpido* pero jamás *roto*. No tengo necesidad de demostrar esta suposición; es el adversario de ella quien ha de proporcionar una prueba. Porque yo me apoyo en un deber para mí innato, consistente en que cada miembro de la serie de generaciones [...] actúe sobre la posteridad de tal manera que ésta se haga cada vez mejor (también se ha de admitir, por ende, la posibilidad de esto). [...] Ahora bien: por más dudas que de la historia quepa extraer contra mis esperanzas —dudas que, si fueran probatorias, podrían inducirme a desistir de un trabajo aparentemente baldío—, mientras eso no pueda probarse con absoluta certeza, me asiste pese a todo la posibilidad de no trocar el deber [...] por la regla de prudencia consistente en no dedicarse a lo impracticable [...]; por incierto que me resulte [...], esto no puede destruir [...] la máxima —ni, por tanto, la necesidad de presuponerla con miras prácticas— de que tal cosa es factible.

3. Ahora ha cambiado notablemente el contenido de la fe práctica. Establece que la naturaleza no sea (según creemos razonablemente) hostil a un dominio de los fines sino que, al revés, nos conduzca a él. Con todo, la idea de fe razonable, y su conexión con la filosofía como defensa, aún queda preservada. Ahora podemos decir, como hizo Kant, que la organización política de un dominio de los fines será una sociedad (o confederación) internacional pacífica de pueblos, donde cada pueblo se constituye en Estado con algún tipo de régimen constitucional representativo. Asumimos que estos regímenes son o Estados constitucionales liberales o bien democracias sociales; para nuestros propósitos da igual uno u otra.[5] Así, cuando el dominio de los fines es el objeto de la ley moral, la fe política razonable, digamos, es la fe en que dicha sociedad internacional pacífica de pueblos es posible y es favorecida por

4. En este párrafo describo, de la manera más breve, la idea de fe razonable tal como se encuentra en los ensayos políticos de Kant: «Idea de una historia universal» (1784), «Teoría y práctica» (1793) y «Sobre la paz perpetua» (1975). Véase Reiss, *Kant's Political Writings*.

5. Kant rechazó la idea de un Estado mundial unificado, pensando que conduciría bien a la tiranía global, bien a la guerra civil entre aquellas partes del mundo con distintas culturas que lucharan por conseguir su autonomía política. Véase Reiss, *Kant's Political Writings*, págs. 90, 113, 170.

las fuerzas de la naturaleza. Abandonar esa fe equivale a renunciar a la paz y la democracia, y eso es algo que jamás podremos hacer en la medida en que afirmemos tanto la ley moral como la libertad humana. Dice Kant (*KR* B373 y sig.):

> Aunque esto [un Estado perfecto] no llegue a producirse nunca, la idea[6] que presenta ese *maximum* como arquetipo es plenamente adecuada para aproximar progresivamente la constitución jurídica de los hombres a la mayor perfección posible. En efecto, nadie puede ni debe determinar cuál es el supremo grado en el cual tiene que detenerse la humanidad, ni, por tanto, cuál es la distancia que necesariamente separa la idea y su realización. Nadie puede ni debe hacerlo porque se trata precisamente de la libertad, la cual es capaz de franquear toda frontera predeterminada.

Ahora bien, Kant hace hincapié en que los postulados de la fe razonable son afirmados en aras de la ley moral, es decir, con el fin de sostenerlo hacer firme y duradera nuestra capacidad para obrar según dicha ley (*KP* 5:133, 137, 138). Sin embargo, supongamos que se dice que, cuando el dominio de los fines es el objeto *a priori*, es posible que sigamos necesitando creer en Dios y en la inmortalidad para mantener nuestra devoción a la ley moral. Sin esas creencias religiosas, podríamos perder toda esperanza en que aquellos que son justos y buenos no sean arrinconados y podríamos llegar a pensar que los bellacos y malvados terminarán dominando el mundo. Sucumbimos al cinismo y la desesperación, y abandonamos los valores de la paz y la democracia, pues podríamos decir que es una necesidad de la razón creer que habrá, si no proporcionalidad perfecta, al menos un cierto ajuste entre el valor moral y la felicidad.

Alguien puede, en efecto, pensar de este modo, y supongamos que es a menudo un pensamiento verdadero. Y demos por supuesto que siempre es mejor mantener nuestra fe religiosa, pues así podemos preservar nuestra lealtad a la justicia y la virtud. Pero en ese caso, nuestras creencias religiosas no serían postulados en el sentido kantiano, pues para Kant los postulados especifican condiciones necesarias para que podamos concebir cómo es posible el objeto *a priori* de la ley moral; las creencias religiosas dejan de ser necesarias para eso cuando dicho objeto es el dominio de los fines. La fe razonable de Kant va más allá de la

6. Esta idea es la de una constitución que permita la mayor libertad humana posible de acuerdo con leyes por las que la libertad de cada uno se vuelve consistente con la de todos los demás. Kant añade aquí que no está hablando de la mayor felicidad «pues ésta se seguirá por sí sola» (*KR* B373).

mera creencia necesaria para que podamos mantener nuestra integridad moral.

§6. La unidad de la razón

1. Finalmente, volvamos a la unidad de la razón. Aquí la cuestión fundamental es: ¿cuál es la relación entre los puntos de vista teórico y práctico, y cómo se adjudican las pretensiones de sendas razones, la teórica y la práctica, dentro de la constitución de la razón? Algunos comentarios breves.

En primer lugar, como señalamos anteriormente, la distinción entre mundo fenoménico y mundo inteligible no es una distinción ontológica entre mundos y entre diferentes clases de cosas pertenecientes a esos mundos. Es más bien una distinción entre puntos de vista, entre sus diferentes formas y estructuras, que permite ver cómo están relacionados sus elementos comunes (por ejemplo, los conceptos de objeto y representación), así como los intereses particulares de la razón que son expresados en los objetivos de esos puntos de vista y los especifican. Las distinciones epistemológicas y ontológicas se explican por referencia a los elementos de esos puntos de vista y al papel que asumen en ellos.

2. Una segunda observación es que, aunque Kant dice que los dos puntos de vista lo son de uno y el mismo mundo, debemos tener cuidado con lo que esto pueda significar. Porque aquí un punto de vista no es una perspectiva. No es, como si dijéramos, una visión de un objeto desde una posición en el espacio circundante, tomando en cuenta las leyes de la perspectiva para ese espacio, de tal modo que la información contenida en las diferentes perspectivas de las diferentes posiciones en el mismo espacio pudieran ser agrupadas para establecer las propiedades del objeto.

Pero precisamente lo que no podemos hacer es agrupar los dos puntos de vista en una concepción teórica unificada del mundo. En este punto, Kant rompe con la larga tradición de la metafísica y la teología occidentales. Cuando Kant dice que el postulado de la libertad, digamos, es afirmado desde un punto de vista práctico, quiere decir que no desempeña ningún papel en las teorías unificadoras de la ciencia. Ninguno de los postulados amplía en lo más mínimo nuestro entendimiento teórico (*KP* 5:133, 134 y sigs., 137). La creencia razonable en Dios no desempeña ningún papel en la física, y el Dios de la física, el Dios de la prueba físico-teleológica (*KP* 5:138-141; *KU* §85), no desempeña papel alguno en la fe práctica.

3. Pero si los dos puntos de vista no están relacionados como perspectivas de uno y el mismo mundo, ¿cómo están relacionados? Pienso que la respuesta estriba en cómo Kant entiende la unidad de la razón: sostiene que los puntos de vista de ambas formas de razón articulan el punto de vista de un interés de la razón pura, y que la unidad de la razón queda establecida por una constitución que ordena efectivamente esos intereses y asegura a cada uno todas sus legítimas pretensiones. La idea clave es que ningún interés legítimo de una forma de razón es sacrificado a interés alguno de la otra; todos los intereses de la razón, adecuadamente identificados, pueden estar y están plenamente garantizados. Escribe Kant (*KP* 5:119 y sig.): «A toda facultad del espíritu se puede atribuir un interés, esto es, un principio que encierra la condición bajo la cual solamente es favorecido el ejercicio de la misma. La razón, como facultad de los principios, determina el interés de todos los poderes del espíritu y el suyo mismo. El interés de su uso especulativo consiste en el *conocimiento* del objeto hasta los principios *a priori* más elevados, el del uso práctico, en la determinación de la *voluntad*, con respecto al último y más completo fin».

Así, aunque la razón teórica y la razón práctica tengan intereses diferentes, la unidad de la razón valida enteramente sus pretensiones legítimas, de tal modo que quedan satisfechas sin compensaciones o compromisos o pérdidas dentro de la única constitución de la razón. El espacio, por decirlo de este modo, que ocupa la razón práctica con los postulados se lo niega a sí misma la razón teórica una vez reveladas las antinomias.

4. A modo de ilustración: para Kant es ilegítimo que la razón teórica se arrogue el derecho de rechazar todas las creencias que no puedan quedar establecidas mediante ejemplos manifiestos en la experiencia, aun cuando fueran necesarios para la integridad del uso práctico de la razón y no fueran contradictorios en lo más mínimo con los intereses de la razón teórica (*KP* 5:A120 y sig.). La razón teórica tiene dos intereses legítimos: uno es el interés positivo en la regulación del entendimiento y en la unificación en la mayor unidad sistemática posible del conocimiento empírico de bajo nivel que proporciona; el otro es el interés negativo en restringir la locura especulativa. En la medida en que los postulados de la fe práctica no rebasan esos intereses, nada tiene que objetar la razón teórica.

Por otro lado, también es ilegítimo que la razón empírica práctica, que no sirve más que a las inclinaciones, sea la base de los postulados. Porque en ese caso el paraíso de Mahoma y las fantasías de los teósofos impondrían su monstruosidad a la razón hasta destruirla (*KP* 5:120 y sig.). Pero los postulados de la razón pura práctica dependen del objeto

a priori construido por la razón pura misma, y la razón teórica no tiene nada que decir en contra de esos postulados, pues ocupan el espacio que ella abandona.

De este modo, la unidad de la razón queda establecida no por el hecho de que los puntos de vista de las dos formas de la razón sean ordenados según sus relaciones de perspectiva con el (único) mundo, sino por la armonía y plena satisfacción de las legítimas pretensiones de la razón teórica y práctica articuladas en la forma y estructura de los dos puntos de vista. La razón proporciona su propia unidad mediante una crítica de sí misma: el objetivo de la crítica es precisamente establecer esa unidad.

5. Muchos hallarán insatisfactoria esta concepción. Puede parecer que no ofrece más que un orden pragmático de ajuste, casi una solución judicial, como si la unidad de la razón fuera establecida por un tribunal de la razón —el tribunal supremo de la crítica— que dispusiera la paz entre los intereses en disputa de la propia razón. Esto sería un error, porque no hay equilibrado de intereses en conflicto sino que todas las pretensiones legítimas de la razón quedan plenamente satisfechas. Evidentemente, muchos habrá que esperaran que la unidad estuviese modelada en la estructura del mismo mundo, una unidad ya dada a la espera de que la razón la descubriera. Ésa no es la clase de unidad que ofrece Kant. Como ya he dicho, es en este punto donde rompe con la tradición heredada de la filosofía y la teología.

Kant concibe la filosofía como defensa, no como apología en el sentido tradicional de Leibniz, sino como defensa de nuestra fe en la razón y de la fe razonable que la sostiene. Aunque no podemos dar una demostración teórica de la posibilidad de la libertad, basta con que nos aseguremos de que no existe una demostración semejante de su imposibilidad; y el hecho de la razón nos permite entonces asumirlo (*KP* 5:94). Si las pretensiones legítimas de la razón teórica y la razón práctica quedan ambas conciliadas en una constitución de la razón, y si esa constitución concede el lugar debido a la matemática y la ciencia, a la moralidad y la fe práctica, y a nuestros restantes intereses fundamentales en cuanto personas razonables y racionales, entonces, para Kant, se habrán conseguido los objetivos de la crítica de la razón.

Es esencial ver que Kant no está argumentando en el sentido de que las creencias de la fe práctica (de una u otra forma) sean verdaderas según los criterios de la verdad empírica y científica; su intención no es exponer la evidencia que pudiera validar un argumento teórico convincente. Presenta en cambio consideraciones que muestran por qué tenemos derecho a afirmar esas creencias y por qué al hacerlo no infringimos las legítimas pretensiones de la razón teórica, aunque ciertamente quedan

humillados los dogmatismos del empirismo y de la razón pura, y ambos deben ceder el paso a las virtudes intelectuales de la modestia y la tolerancia.[7] El que afirmemos esas creencias es algo que brota de nuestra sensibilidad moral, de nuestra devoción por la ley moral y de las respuestas a las necesidades de nuestra razón práctica. La doctrina de Kant es una defensa de la fe razonable y, más en general, de lo que entiende que son los intereses fundamentales de la humanidad.

7. Véase, por ejemplo, la sección 3 del capítulo 2 del Libro 2 de la Dialéctica (*KR* B490-504).

HEGEL

HEGEL I

SU *RECHTSPHILOSOPHIE*

§1. Introducción

1. Empezaré recordando cuál ha sido nuestro proceder hasta ahora. Con cada autor —Hume, Leibniz y Kant— he intentado sacar a la luz lo que es peculiar en su aproximación a la filosofía moral, qué les llevó a escribir los textos que ahora leemos y qué esperaban conseguir con ellos. Esos textos tienen mucho que enseñarnos, y conocer esos trabajos nos brinda posibilidades de pensamiento inmensamente diferentes de aquellas de las que habitualmente seríamos conscientes. No los estudiamos con la esperanza de encontrar algún argumento filosófico, alguna idea analítica que fuera directamente aprovechable para nuestros actuales problemas filosóficos tal como se nos plantean. No; estudiamos a Hume, Leibniz y Kant porque desarrollaron doctrinas filosóficas profundas y distintivas.

2. Con respecto a Hegel (1770-1831), el planteamiento es básicamente el mismo.[1] Me centraré en lo que Hegel añadió y en lo que su con-

1. De las obras de Hegel, algunas de las principales son: *Hegel' Logic*, trad. de William Wallace, Oxford, Oxford University Press, 1975, una traducción de la Parte I de la *Enciclopedia* de 1817, revisada en 1827 y 1830; *Hegel's Philosophy of Mind*, trad. de William Wallace y A. V. Miller, Oxford, Oxford University Press, 1971, una traducción de la Parte III de la *Enciclopedia*; *Lectures on the Philosophy of World History*, Introducción, trad. de H. B. Nisbet, Cambridge, Cambridge University Press, 1975 (trad. cast.: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Alianza, 1982); *The Phenomenology of Spirit (Geist)* (1807), trad. de A. V. Miller, Oxford, Oxford University Press, 1977 (trad. cast.: *Fenomenología del espíritu*, Madrid, FCE, 1999); *The Philosophy of Right* (1821), trad. de H. B. Nisbet, ed. de Allen Wood, Cambridge, Cambridge University Press, 1991 (trad. cast.: *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, Buenos Aires, Sudamericana, 1975); *Science of Logic* (1812-1816), trad. de A. V. Miller, Londres, Unwin, 1969 (trad. cast.: *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1968); *Hegel's Political Writings*, trad. de T. M. Knox, con un ensayo introductorio de Z. A. Pelczynski, Oxford, Oxford University Press, 1964. Son valiosos, entre otros, los siguientes textos secundarios: Michael Inwood, *A Hegel Dictionary*, Oxford, Blackwell, 1992; Frederick Beiser, comp., *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993; Allen Wood, *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990; Michael Hardimon, *Hegel's Social Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994; Shlomo Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972.

es *Entsagung* (resignación). No es que el mundo social existente sea el mejor de entre una serie de alternativas desdichadas. Antes bien, reconciliación significa que hemos llegado a ver nuestro mundo social como una forma de vida en las instituciones políticas y sociales, una forma de vida que realiza nuestra esencia, esto es, la base de nuestra dignidad como personas que son libres. Por eso, su contenido «aparecerá justificado ante el pensamiento libre».

2. Así, pues, el papel de la filosofía política, tal como la ve Hegel, consiste en concebir el mundo social en el pensamiento y expresarlo en una forma en la que podamos verlo como *racional*. La palabra que Hegel usa aquí para «racional» es *vernünftig*. Como ya dije al hablar de Kant, es éste un término importante en la filosofía alemana. No debe confundirse con la racionalidad instrumental o de acuerdo a fines o económica. A menudo es mejor la palabra castellana «razonable». Cuando en nuestras reflexiones entendemos nuestro mundo social como un mundo que expresa nuestra libertad y nos capacita para alcanzarla conforme vivimos nuestras vidas cotidianas, nos reconciliamos con dicho mundo. Al cumplir este papel, la filosofía no es meramente un ejercicio académico. Nos dice algo sobre nosotros mismos; nos muestra nuestra libertad de voluntad: que la tenemos a través de las instituciones, y de ningún otro modo. Entender esto hace que la forma de vida sea real. La explicación radica en que una forma de vida no se hace plenamente real o efectiva (*wirklich*) hasta que se hace autoconsciente. El *Geist* sólo se realiza plenamente a sí mismo en el pensamiento humano y en la autoconciencia. Así, la forma del Estado moderno, que expresa en sus instituciones políticas y sociales la libertad de las personas, no es plenamente efectiva hasta que sus ciudadanos entienden cómo y por qué son libres en él. La tarea de la filosofía política consiste en ayudarles a entender eso. No pone su mirada en un mundo que debiera ser pero que está más allá del mundo (como Hegel pensaba que hizo Kant), sino en un mundo ante nuestros ojos que actualiza nuestra libertad.

Aquí Hegel está atacando en lo más profundo la idea kantiana de la libertad. Según su interpretación, Kant piensa que nuestra libertad nos eleva por encima de todas las contingencias de nuestra naturaleza (nuestras inclinaciones y necesidades), y por encima de todas las contingencias de nuestra sociedad y su historia, y, por lo tanto, que nos es siempre *posible* obrar según la ley moral y alcanzar una voluntad buena, si bien gradualmente, toda vez que nos resolvemos seriamente a hacerlo. Esta supuesta libertad trascendental implica que todas las personas tienen igual oportunidad de alcanzar el ideal de persona de buen carácter moral (una buena voluntad), independientemente de lo que su fortuna particular les haya deparado en el mundo. Podríamos decir que Kant pien-

sa que Dios ha dispuesto las cosas de tal modo que todos tenemos por igual el poder (o la capacidad) de labrarnos la salvación. Hegel negaría que la libertad humana pueda ser plenamente actualizada al margen del marco social adecuado. Sólo dentro de un mundo social racional (razonable), un mundo que garantice mediante la estructura de sus instituciones nuestra libertad, podemos llevar una vida que sea plenamente racional y buena. Y aunque ningún mundo social puede garantizar nuestra felicidad, sólo en un mundo semejante podemos lograr la plena felicidad. Hegel, pues, suscribe la recomendación pitagórica: «A la pregunta de un padre acerca de la mejor manera de educar éticamente a su hijo, un pitagórico dio la siguiente respuesta (también atribuida a otros): "Haciéndolo *ciudadano de un Estado con buenas leyes*"» (*PR* §153).

3. Esto nos sitúa en otro nivel de la crítica de Hegel a Kant. Hegel quiere evitar la ética del *Sollen* y transformar de ese modo el horizonte de la ética, lo que la ética debería tratar de hacer. El cambio fundamental está en la idea de la *Sittlichkeit*, que es la ubicación de lo ético, el entero entramado de instituciones políticas y sociales racionales (*vernünftig*) que hacen posible la libertad: la familia, la sociedad civil y el Estado.

Para Hegel, la ética kantiana trata de proporcionar a la gente una orientación específica en las situaciones particulares de la vida cotidiana. Esta orientación se consigue mediante la comprobación de las máximas (sinceras y racionales)[5] a través del procedimiento del imperativo categórico (IC). Al usar el procedimiento-IC el individuo obtiene respuestas detalladas y claras. Por el contrario, Hegel quiere que encontremos nuestra brújula moral en las instituciones y costumbres de nuestro propio mundo social, dado que esas instituciones se han hecho parte de nosotros conforme hemos ido creciendo en su seno y desarrollando los correspondientes hábitos de pensamiento y conducta. Kant rechazaría esta visión por incompatible con su ideal de autonomía. Tal como Hegel ve el asunto, Kant no facilita una autonomía *real*. Para llegar a ella, debemos pertenecer a un mundo social *racional* (razonable) que los individuos puedan, tras reflexión, aceptar como un mundo que satisface sus necesidades fundamentales, y reconciliarse con él. Hegel quiere mostrar que la gente puede obrar y obra libremente cuando se comporta siguiendo el hábito y la costumbre (suponiendo que, tras reflexión, sean considerados razonables). Esta condición se cumple en el mundo moderno (a diferencia del mundo antiguo y del medieval), en el que las instituciones deben promover la subjetividad, la individualidad y la particularidad, o lo que Hegel denomina sustancialidad (que comprende a las otras tres).

5. Por supuesto, aquí debemos entender «racional» en el sentido de Kant, como aquello que es dado por el imperativo hipotético, y no en el sentido de Hegel.

En la concepción hegeliana de la libertad, sólo una sustancia puede ser plenamente libre, siendo así que un mundo social racional es una sustancia. Además, los individuos sólo pueden alcanzar la más plena libertad disponible, a diferencia de lo que sucede con la equivocada autonomía de la ética kantiana, si se hacen autorreflexivos y aprueban los accidentes (tal como dice Hegel) de un mundo social racional. El término «accidentes» pone de manifiesto que, para Hegel, los individuos no pueden ser sustancias por sí mismos, que no pueden ser libres por sí solos. Antes bien, son accidentes, como si dijéramos, de una sustancia —de un mundo social racional— y es a través de *esa* sustancia como alcanzan su libertad real. No se contraríen ustedes con el uso que hace Hegel de la terminología sustancia-accidente, por mucho que no esté enteramente libre de falla y pueda dar lugar a equívocos. Resulta crucial que subrayemos que sólo a través de la autorreflexión de los individuos, y sólo si se reconcilian con su mundo social (racional) y lo perciben correctamente como racional y viven en consonancia con él, es llevado el propio mundo social a su plena sustancialidad. Así, si bien las instituciones sociales racionales constituyen el trasfondo necesario para la libertad y para la autonomía real de los individuos, la reflexión, el juicio y la conducta racional (razonable) de los individuos son asimismo necesarios para producir la sustancialidad y la libertad de su mundo social.

Así pues, para Hegel, y a diferencia de Kant, el objetivo de la interpretación de la ética como *Sittlichkeit* no es decirnos qué es lo que *debemos* hacer —ya lo sabemos— sino *reconciliarnos* con nuestro mundo social *real* y convencernos de no poner nuestro pensamiento y reflexión en un mundo social ideal. Porque cuando contemplamos un mundo social ideal es probable que nos aposentemos en las deficiencias de nuestro mundo social real y pasemos entonces a criticarlo y condenarlo. Lo que, en cambio, necesitamos hacer es reconciliarnos con el mundo social real penetrando en su verdadera naturaleza en cuanto que mundo *racional*; y para conseguir esa penetración, necesitamos una interpretación filosófica de ese mundo y, eventualmente, una concepción filosófica del mundo como un todo, lo que incluye una filosofía de la historia.

4. Las críticas de Hegel a Kant son de varios tipos, unos más fundamentales que los otros. Habiéndonos asomado a dos de las críticas más profundas, también deberíamos consignar algunas de las menos fundamentales pero más familiares. Teniendo presentes las críticas más profundas, podemos entender mejor las otras. La más familiar es la de que la concepción formal kantiana de la moralidad es en varios sentidos vacía (*PR* §135).

Hegel no dice que la doctrina moral de Kant carezca totalmente de contenido. Ciertamente, el procedimiento-IC excluye algunas cosas; He-

gel no discute eso. Lo que dice más bien es que el procedimiento no nos proporciona todo el contenido pretendido por Kant. Más aún, lo que en realidad nos ofrece no son conclusiones morales que podamos propiamente decir que conocemos: no adquirimos conocimiento moral mediante el procedimiento-IC. Adquirimos conocimiento moral solamente en lo que Hegel llama *Sittlichkeit*.

Por otro lado, las conclusiones que se derivan del procedimiento-IC no son invariables y válidas en *todas* las circunstancias, como parece pensar Kant. La razón es que, para llegar a esas conclusiones, en primer lugar tenemos que asumir ciertas circunstancias contingentes y tomar como dadas ciertas condiciones contextuales. Así, en general, qué máximas se acepten y cuáles se rechacen dependerá de dichos factores.

Los deberes específicos que Kant dice derivar de la ley moral —enunciados en la forma general en que Kant los interpreta— son más o menos aceptables para Hegel. En otras palabras, Hegel no discute en general el esquema de deberes que Kant pretende derivar de la ley moral. Pero piensa que Kant llega a ese contenido sólo porque presupone en el fondo un mundo social racional; como parte de ese presupuesto, Kant simplemente elude las cuestiones fundamentales. Para Hegel, esas cuestiones son precisamente cuestiones sobre cómo ofrecer una caracterización filosófica de un mundo social racional.

En un segundo nivel, la crítica de Hegel es que el tipo de orientación que Kant aspira a darnos no es adecuada. La razón es que dicha orientación no satisface nuestras necesidades éticas fundamentales, que están relacionadas con el modo en que nos situamos ante nuestro mundo social. Hegel piensa que lo que necesitamos saber es cuándo sus instituciones son racionales y adónde apuntan.

5. Hegel considera que Kant albergaba un deseo de pureza radical, un deseo de obrar movidos exclusivamente por la ley moral. Es esto, piensa Hegel, lo que subyace a la distinción kantiana entre prudencia y moralidad y a su defensa de la supremacía de la buena voluntad. Hegel piensa que la forma en que se supone que nos concebimos como agentes morales en la doctrina de Kant es limitada a la vez que alienante.

a) Es *limitada* porque, en primer lugar, no tiene en cuenta los rasgos de nosotros mismos que asumimos en cuanto miembros de nuestro mundo social o de una comunidad particular. Y es limitada, en segundo lugar, porque, en el terreno de la motivación, restringe demasiado el tipo de motivos consistentes con el buen carácter moral.

b) Es *alienante* porque la forma de la vida moral que requiere la doctrina kantiana excluye tantos deseos y aspiraciones de la vida cotidiana y nos distancia tanto de ellos que nos aliena de los asuntos ordinarios.

Podría decirse que Hegel rechaza la distinción kantiana entre prudencia y moralidad, y que quiere, en cambio, que los objetivos de la vida cotidiana —los del amor y la amistad, la familia y la asociación, y demás, todos ellos perseguidos por motivos normales, cada uno en su ámbito— sean plenamente consistentes con la vida ética, con lo que él denomina *Sittlichkeit*.

6. Un aspecto esencial de la visión de Hegel es que un mundo social racional no es de ningún modo un mundo *perfecto*. En realidad, un mundo social racional tiene serios problemas sociales que causan mucha infelicidad y sufrimiento a los seres humanos. Entre otros, discute los problemas del divorcio, la pobreza y la guerra. Hegel escribe así (Prefacio, párrafo 14): «Reconocer la razón como la rosa en la cruz del presente y con ello gozar de éste, esta visión racional es la *reconciliación* con la realidad, que concede la filosofía a aquellos que alguna vez han sentido la exigencia de *comprender* [...]».*

Así pues, reconciliarse con nuestro mundo social no es pensar que todo está bien y que todo el mundo es feliz. Un mundo social razonable no es una utopía. Pretenderlo sería ingenuo y estúpido: ni existe tal mundo ni puede existir. La contingencia y el accidente, la desgracia y la mala suerte, son elementos necesarios del mundo, y las instituciones sociales, no importa lo racionalmente diseñadas que estén, no pueden corregirlos. Sin embargo, un orden social racional puede facilitar la libertad y hace posible que los ciudadanos realicen sus libertades. Su libertad *puede* quedar garantizada, sin olvidar que para Hegel la libertad es el mayor bien. Aunque la felicidad no puede quedar garantizada, la libertad la favorece al capacitarnos para alcanzarla, siempre que seamos afortunados y conduzcamos sabiamente nuestras vidas.

Una diferencia entre Hegel y Marx a este respecto es que Hegel piensa que los ciudadanos de un Estado moderno son ya objetivamente libres, y que su libertad está garantizada por sus instituciones políticas y sociales. Están, sin embargo, subjetivamente alienados. Tienden a no entender que el mundo social que tienen ante sus ojos *es* un hogar. No lo conciben así, ni se sienten en casa (*bei sich*) en él, ni lo aceptan ni lo afirman. Por el contrario, Marx piensa que están alienados, tanto objetiva como subjetivamente. Para él, la superación de la alineación, tanto subjetiva como objetiva, es algo que aguarda a la sociedad comunista del futuro tras la revolución.

* El término alemán es *begreifen*, que se traduce mejor, como hace J. L. Vermal, por «concebir». Pero, comoquiera que Rawls corta ahí la cita y utiliza el término *comprehend*, he preferido traducir por «comprender». *(N. del t.)*

§3. La voluntad libre

1. Recordemos que queremos entender lo que Hegel pensaba al decir que «[l]a voluntad libre es la voluntad que se quiere a sí misma como voluntad libre». Esto nos obliga a ocuparnos de los párrafos §§5-30 de la Introducción. Esta parte es muy difícil, pero es donde Hegel empieza y lo que considera como su punto de partida. Mas no es ésa la única razón por la que nos ocupamos de ella. Comprender lo que quiere decir Hegel aquí es necesario si queremos entender la importancia de la *Sittlichkeit* en general, y el papel de la sociedad civil y del derecho en el proyecto de reconciliación.

Consideremos el concepto de querer con el significado de ser capaz de obrar en pro de algún fin, un fin con el que nos identificamos o que aceptamos como propio.

¿Qué elementos, o momentos, como a veces dice Hegel, esperaríamos que tuviera dicho concepto? Consideraré los párrafos §§5-7 como una unidad.

a) En §5 Hegel empieza con el elemento de la pura indeterminación. Esto es lo que nos queda cuando disolvemos todo límite y todo contenido que esté presente en nuestra conciencia en cualquier momento dado. Supongamos que esos límites y contenidos se nos presentan a la conciencia por la vía de la naturaleza o por la vía de los deseos e impulsos. Imaginémonos ahora que no tenemos ninguno de esos deseos e impulsos. En las lecciones de 1824-1825 dice Hegel: «El ser humano puede abstraer de sí todo contenido, liberarse de él, puedo desprenderme de todo lo que se halle en mi representación, puedo hacerme enteramente vacío. [...] Puede [el ser humano] desprenderse de todos los lazos de la amistad, el amor, o cualquier otro posible» (véase Wood, pág. 398nn.). Esto es el pensamiento puro de sí misma de la voluntad: «*Das reine Denken seiner selbst*». En la observación a §5 Hegel hace hincapié, como Kant, en que pensar y querer no son cosas separadas, sino dos aspectos de una misma cosa.

b) En §6 Hegel indica que, en el querer, el yo está en tránsito desde esa pura indeterminación hacia un ponerse determinación: se da a sí mismo un contenido y un objeto. Al ponerse a sí mismo como algo determinado, el yo entra en principio en la existencia determinada. Ha resuelto su indeterminación y, al buscar su contenido y obtener su objeto, se ha convertido en algo particular.

c) En §7 se dice que el concepto de voluntad es la unidad de los dos elementos precedentes. El contenido y el objeto de la voluntad son reflejados hacia ella misma y, de este modo, son devueltos a la universalidad. Es lo que Hegel llama individualidad.

Tomados conjuntamente, §§ 55-7 definen la capacidad de la voluntad para determinarse a sí misma desde su pura indeterminación y convertir entonces en propios aquellos fines y objetivos, o, por decirlo de otro modo, identificarse con los fines que ha adoptado. Al hacerlo, la voluntad (o, si prefieren, el yo) sabe —no olvidemos que es pensamiento y querer al mismo tiempo (§5)— que podría haber adoptado otros fines y objetivos, que debe adoptar ciertos fines, y que debe identificarse con los fines que ha adoptado. Podría haber adoptado otros fines, pues parte de la pura indeterminación; debe adoptar ciertos fines, pues de lo contrario permanecería vacía y nunca entraría en la existencia ni se realizaría a sí misma; y si se resuelve verdaderamente a obrar, debe identificarse con los fines que adopta o adoptarlos como propios.

2. Llegados a este punto, debemos examinar cuál es el contenido apropiado para el concepto de voluntad libre. El concepto de voluntad libre no es simplemente el de una voluntad que quiere todo aquello que apetece. Ni es una voluntad libre una voluntad que adopta simplemente cualquier deseo o impulso que resulte tener. A este respecto, Hegel es fiel a Kant. No ha de sorprender, pues, que el concepto de una voluntad libre sea el de una voluntad que quiere aquello que es propio de una voluntad libre. Así, en cuanto voluntad libre, la voluntad debe determinarse a sí misma y no ser determinada por lo externo a ella. Esto lleva a decir a Hegel en §10, como señalamos antes: «Sólo será *para sí* lo que es *en sí* cuando [la voluntad] se tome a sí misma como objeto». Y más adelante, en §27, dice: «La absoluta determinación [...] del espíritu libre (§21) es tener su libertad como objeto (que sea objetiva tanto en el sentido de que ella sea el sistema racional de sí misma como en el de que sea la realidad inmediata), a fin de ser para sí, en cuanto idea, lo que la voluntad es en sí. El concepto abstracto de la idea de la voluntad es precisamente que *la voluntad libre quiere la voluntad libre* [*der freie Wille, der den freien Willen will*]». Y antes, en §23, dice: «Sólo en esta libertad está la voluntad *consigo misma* [*bei sich*], porque no se relaciona con nada que no sea ella misma, con lo cual desaparece toda relación de *dependencia* con algo *otro*. Ella es *verdadera* o, más bien, la *verdad* misma, porque su determinarse consiste en ser en su existencia [*Dasein*], es decir, como opuesta a sí, lo que es su concepto, o porque el concepto puro tiene como su fin y realidad la intuición de sí mismo».

¡Muy bien!; mas ¿qué significa todo esto?, se dirá. Para empezar, digamos lo siguiente. La voluntad libre se quiere a sí misma como voluntad libre, en primer lugar, cuando quiere un sistema de instituciones políticas y sociales en cuyo seno puede ser libre. Pero esto no es suficiente. La voluntad libre se quiere a sí misma como voluntad libre cuando, en segundo lugar, al querer los fines de esas instituciones convierte sus fines en propios,

y, en tercer lugar, cuando quiere de ese modo un sistema de instituciones en el que es *educada* en el concepto de sí misma como voluntad libre gracias a que el ordenamiento institucional posee determinados rasgos públicos, rasgos que exhiben el concepto de voluntad libre (o de libertad). No perdamos aquí de vista la importancia de la educación (*Bildung*).

Tenemos que tener siempre presente que Hegel no está hablando de voluntades individuales en cuanto tales, de la de ustedes o de la mía. Está hablando del *concepto* de voluntad libre. Este concepto es un aspecto del *Geist* y es actualizado en el mundo a lo largo de la historia humana, donde va adoptando, de una época a la siguiente, una forma cada vez más apropiada de expresión de la libertad de la voluntad. Para Hegel, un sistema del derecho es un dominio actualizado de la libertad. Dice en §29: «El que una existencia [*Dasein*] en general sea *existencia* de la *voluntad libre*, constituye el *derecho*, que es en general, por lo tanto, la libertad en cuanto idea» (En alemán reza así: «*Dies, dass ein Dasein überhaupt, Dasein des freien Willens ist, ist das* Recht»).*

Sobre esta base, digamos que para justificar un sistema del derecho —un sistema de instituciones políticas y sociales que incluye un esquema de derechos— es necesario mostrar que es necesario para la expresión de la libre naturaleza de la voluntad. Leemos así en §30: «El derecho es algo *sagrado* sólo porque es la existencia [*Dasein*] del concepto absoluto, de la libertad autoconsciente».

La pretensión de Hegel en *PR* es que el sistema de instituciones que describe es el sistema más adecuado —en este momento del desarrollo histórico del espíritu— para la expresión y actualización de la voluntad libre. Éste es el concepto hegeliano de justificación, o de legitimidad, de un sistema de instituciones.

3. Aunque todo esto es todavía algo oscuro, las cosas se van aclarando. Debemos evitar hacernos una idea errónea de lo que pretende Hegel al conectar el concepto de voluntad libre con un sistema de instituciones políticas y sociales. Transcribo primero el agregado a §156: «Lo ético no es abstracto como el bien sino real en sentido fuerte. El espíritu tiene realidad y sus accidentes son los individuos. Respecto de lo ético, sólo hay por lo tanto dos puntos de vista posibles: o se parte de la sustancialidad o bien se procede de modo atomístico, elevándose desde la particularidad como fundamento. Este último punto de vista carece de espíritu, porque sólo establece una agregación mientras que el espíritu no es algo individual, sino la unidad de lo individual y lo universal».

La cuestión aquí es la siguiente: según Hegel, no debemos partir de individuos dados que ya desean la libertad o que, de hecho, entienden ya

* Y sigue: «*Es ist somit überhaupt die Freiheit als Idee*». (*N. del t.*)

lo que significa la libertad. No se trata de que deseen ya —por poner otro ejemplo— el placer, o la satisfacción de ciertos intereses naturales dados, o que deseen ya la riqueza y el poder sobre otras gentes. Si así fuera, entonces podríamos saber cuál debería de ser el sistema de instituciones políticas y sociales, asumiendo que fueran adecuados esos deseos y objetivos. Parece muy sencillo suponer que sabemos lo que significa desear el placer o la riqueza, pongamos por caso, al margen de cualquier sistema de instituciones sociales. No tenemos entonces más que preguntarnos cuál sería el mejor instrumento, el medio más efectivo, de realizar esos fines.

Tal como yo entiendo a Hegel, lo que dice es que el caso es diferente con el concepto de una voluntad libre que se quiere a sí misma como voluntad libre. Para entender la vida ética, debemos partir del sistema históricamente dado de las propias instituciones, de la vida ética en su sustancialidad tal como la vemos delante de nuestros ojos. De esto podemos inferir que Hegel rechaza la idea de que el sistema de instituciones no es más que un medio para la vida ética. Hegel piensa que esas instituciones —por usar una palabra que ahora se usa con frecuencia— constituyen la vida ética. Pero ¿qué fuerza tiene aquí la palabra «constituyen»? Rousseau y Mill pensaban que las instituciones de la libertad eran buenas por sí mismas, y no sólo como medio para la felicidad o el bienestar. Y yo creo que Kant pensaba que los principios del derecho constituyen el esquema de los derechos humanos: un sistema de libertad en el que la libertad de cada uno pueda coexistir con la libertad de todos los demás. La justificación de estos principios tiene su fundamento en la ley moral como ley de la libertad y es enteramente independiente del principio de la felicidad («Teoría y práctica», 279 y sig.). Pero creo que es infructuoso seguir discutiendo de este modo el significado de Hegel. Tenemos que volver al significado del texto de Hegel.

§4. La propiedad privada

1. Antes me referí al texto en que Hegel dice que cualquier tipo de encarnación institucional del concepto de voluntad libre es lo que constituye el derecho. La oscuridad de este comentario sólo puede disiparse, pienso yo, si entramos en los detalles de cómo describe Hegel dichas instituciones. Sólo tendremos tiempo para examinar el caso de la propiedad. Pero, antes de entrar en él, digamos unas pocas palabras sobre cómo entiende Hegel el derecho abstracto en §§34-40. En primer lugar, una cuestión importante que, felizmente, es fácil de entender. Recordemos que un sistema del derecho ha de justificarse en virtud de que ac-

tualiza el concepto de una voluntad libre que se tiene a sí misma como objeto. Y esto implica que un sistema del derecho no ha de justificarse en virtud de que satisfaga las necesidades o deseos de las personas, o de que concurra a su bienestar. Así pues, en este caso no es adecuada una justificación utilitarista. Como dice Hegel en §37: «En el derecho formal no se consideran [...] los intereses particulares —mi interés o mi provecho—, ni tampoco la causa particular que haya determinado mi voluntad, mi conocimiento o mi finalidad».

La propiedad privada, pues, ha de basarse en consideraciones sobre la libertad, porque la libertad es el fundamento de nuestra dignidad y del derecho. En esto Hegel sigue a Kant, para quien era verdad lo siguiente: que la ley moral es una ley de la libertad, y que tener la capacidad de obrar según esa ley es el fundamento de nuestra dignidad y nos hace miembros de un dominio de los fines.

2. Al tener personalidad, dice Hegel, me hago consciente de mí mismo como esta persona (§35). Evidentemente, también soy movido por impulsos y deseos, y estoy limitado por mis circunstancias; con todo, soy, como persona, meramente autorrelación y, por consiguiente, me sé en posesión de una voluntad que es indeterminada y libre. Porque yo puedo suponerme sin los deseos e impulsos particulares que me mueven, así como puedo imaginarme en otras circunstancias.

Ahora bien, como dice Hegel en §36, la personalidad contiene la capacidad jurídica y constituye el concepto y el fundamento del sistema del derecho abstracto y formal. Dice entonces Hegel: «El precepto del derecho es [...]: *"sé una persona y respeta a los demás como personas"*».

Pero los deseos y las necesidades particulares, aunque estén presentes en nosotros, no son en sí mismas parte de la personalidad como tal, esto es, no son parte de su capacidad jurídica ni, en realidad, de su capacidad de tener una voluntad libre. Son por ello irrelevantes de cara a una explicación y justificación de los derechos. Los derechos fundamentales de la personalidad no dependen de lo que sean los deseos y las necesidades particulares. En §38, dice Hegel: «A causa de su misma abstracción, la necesidad de este derecho se limita a algo negativo: *no lesionar* la personalidad y lo que de ella se sigue. Sólo hay por lo tanto *prohibiciones jurídicas*».

3. Con respecto al sistema de la propiedad privada, la cuestión es ahora la siguiente: ¿cómo se conforma el sistema de sus derechos con los dos imperativos de «ser una persona y respetar los derechos de los demás como personas; y no violar la personalidad y lo que ella encierra»? ¿Cómo exactamente muestran los derechos de propiedad —a poseerla, usarla e incluso abusar de ella; a privar de ella a los demás así como a venderla— respeto por las personas y encarnan el concepto de

voluntad libre? Podemos indicar tres rasgos del sistema de propiedad privada que muestran respeto por las personas.

a) Vimos al discutir el concepto de voluntad libre que la voluntad —y las personas en cuanto tienen una voluntad libre— debe resolver su indeterminación y entrar en la esfera exterior a fin de existir como Idea. Hegel lo repite en §41. Lo que ahora es exterior al espíritu es la cosa: una cosa no es algo libre, no tiene personalidad, y carece de derechos (§42). Por el contrario, en el sistema del derecho abstracto, las personas tienen el derecho de poner su voluntad en todo lo que esté en la esfera exterior y hacerlo suyo. La cosa no tiene fin en sí misma y deriva su lugar y uso de la voluntad de su poseedor.

Éste es el derecho absoluto de apropiación que tiene el hombre sobre todas las «cosas».

Hegel parece aquí pensar lo siguiente: cuando un sistema del derecho (de leyes e instituciones) concede a todas las personas el derecho de poseer todas las cosas como cosas (que no tienen personalidad), y lo hace en virtud de la mera personalidad e independientemente, por tanto, de las necesidades y los deseos de las personas, entonces ese sistema expresa los conceptos de voluntad libre, de la dignidad de las personas libres en cuanto tales, y de su superioridad sobre todas las cosas.

b) Un segundo rasgo del sistema de la propiedad privada que Hegel piensa que muestra el respeto por las personas es que las personas, en cuanto poseedoras, pueden hacer todo lo que quieran con su propiedad, siempre que, por supuesto, ello sea consecuente con el respeto a los derechos de los demás como personas. Tenemos deseos y necesidades que fluctúan y cambian, y ello puede influir en cómo usamos nuestra propiedad y ejercemos nuestros derechos, por ejemplo, vendiendo nuestra propiedad. No obstante, nuestros derechos de propiedad no se basan en nuestros deseos y necesidades, sino en nuestra condición de personas. Esto queda claro en §45: «[...] el hecho de que convierto algo en mío llevado por las necesidades naturales, los instintos o el arbitrio constituye el interés particular de la posesión. Pero, por otro lado, el aspecto según el cual yo como voluntad libre me vuelvo objetivo ante mí en la posesión y sólo entonces soy voluntad actual, constituye lo que en la posesión es verdadero y justo, la determinación de la *propiedad*». Y en la observación se lee: «Respecto de la necesidad, si se la coloca en primer lugar, la propiedad aparece como un medio [para la satisfacción de las necesidades]; pero la verdadera posición es que, desde el punto de vista de la libertad, la propiedad, como primera existencia [*Dasein*] de la libertad, es un fin esencial para sí».

De modo que tengo el derecho de poseer propiedad por cuanto soy una voluntad libre; nada tienen que ver con ello ni mis necesidades ni la

satisfacción de mis deseos. La verdadera posición, como dice Hegel, es que el sistema de la propiedad se justifica como la encarnación más adecuada de la libertad. El propio sistema, en la medida en que expresa la libertad, es el fin sustantivo.

c) Un tercer rasgo es que, puesto que las personas son individuos, su propiedad deviene objetiva para ellos como propiedad privada (§46). Y algo parecido ocurre con sus cuerpos (§48). Si mi cuerpo ha de ser el instrumento de mi persona, en cuanto persona con voluntad libre, debo tomar posesión de él. Me vuelvo ante mí mismo objetivo en mi cuerpo. Pero desde el punto de vista de los demás, de forma automática, soy efectivamente un ser libre en mi cuerpo y mi posesión de él es inmediata. Mi cuerpo es así la primera encarnación de mi libertad. Todos debemos tener algún cuerpo; son nuestros diferentes cuerpos los que nos distinguen de los demás. Desposeernos totalmente del cuerpo es matarnos. De modo algo similar, que se nos desposea totalmente de propiedad (como les sucedía a los guardianes en *La República* de Platón) es sufrir una violación de los derechos de propiedad. Dicha violación no es obviamente tan grave como ser privados absolutamente de nuestro cuerpo, pero no deja de ser una seria restricción del ejercicio de la personalidad, una restricción que no viene exigida por los similares derechos de los demás.

Mostramos así respeto por las personas, esto es, mostrando respeto por la integridad de sus cuerpos y observando los preceptos de no lesionarlos o dañarlos o, por supuesto, esclavizarlos (lo que les privaría de hacer el uso de sus propios cuerpos que tengan a bien). De modo análogo, mostramos respeto por las personas respetando la propiedad que posean, sea ella la que fuere. Las cuestiones sobre cuánto deberían poseer las personas y sobre la igualdad de propiedad son cuestiones que caen fuera del derecho abstracto, que no son asunto suyo (§49).

4. Hasta ahora no he hecho más que parafrasear la concepción de Hegel, tal como yo la entiendo, poniéndola en palabras que me son más claras. Espero haberla expresado con la suficiente claridad y no haberla distorsionado. La cuestión central es que el razonamiento de Hegel parece ceñirse a lo que es necesario si un sistema de la propiedad —o un sistema del derecho— ha de expresar la libertad. O, dicho por extenso, si ha de expresar el concepto de una voluntad libre que se quiere a sí misma como voluntad libre y se toma, pues, a sí misma como objeto suyo. Este concepto de una voluntad libre es el que constituye el fundamento del concepto de persona y de personalidad. No consideraré si Hegel presenta un argumento en sentido estricto, o si intenta siquiera hacerlo. Hacer eso sería extremadamente difícil.

Haré, sin embargo, unos cuantos comentarios generales. Observemos, en primer lugar, que Hegel deja al margen toda apelación a las ventajas de la propiedad privada, ya para las personas individuales ya para la sociedad en su conjunto. No apela a las consecuencias deseables de la propiedad a largo plazo para la sociedad. Tampoco apela a lo que la gente podría querer hacer con la propiedad. A este respecto, se opone radicalmente, como Kant antes que él, a toda explicación y justificación utilitarista o bienestarista de un sistema del derecho. Como explicaré en detalle la próxima vez, eso es característico del liberalismo de la libertad.

De forma menos obvia, Hegel no apela a una necesidad psicológica de propiedad que pudieran tener las personas, como si de algún modo no pudieran convertirse en ciudadanos libres a menos que se les permitiera tener propiedad privada. Ciertamente, en algún momento tiene que tener en cuenta esta necesidad, pero no quiere apelar a ella en primera instancia. En la sección sobre el derecho abstracto, el razonamiento a favor de la propiedad privada acaba por mostrar que es la expresión más adecuada de la libertad. Aquí es donde podemos apreciar el rasgo especial de la doctrina de Hegel. No ofreceré otros ejemplos, pero esta pauta se repite por doquier en su obra. Me he ocupado de los conceptos de voluntad libre y de propiedad privada porque su relativa sencillez nos permite ilustrar la cuestión principal.

§5. La sociedad civil

1. Recordemos que las tres principales instituciones de la vida ética son la familia, la sociedad civil y el Estado. La familia es la vida ética en su fase natural o inmediata. A su debido tiempo, su unidad sustancial da paso a la sociedad civil, que es una asociación de individuos en una universalidad, universalidad que no es más que abstracta o formal. Entonces, a su vez la sociedad civil es devuelta por el Estado y sus poderes constitucionales a lo universal sustancial. En realidad, la sociedad no surge directamente de la familia. El orden de las cosas es aquí conceptual y, sólo en el sentido amplio que le da Hegel, histórico. Lo importante para nosotros es esto: los sistemas del derecho, tales como la propiedad, no requieren de la sociedad civil; antes bien, es en las instituciones de la sociedad civil y a través de ellas, instituciones como el libre mercado, como es posible la conciencia de la libertad de la voluntad *en* la propiedad.

La sociedad civil comprende tres partes:

a) El sistema de las necesidades (*Bedürfnisse*). Este sistema es la economía en la que los individuos intercambian bienes y servicios para

satisfacer sus necesidades y deseos, los cuales adoptan nuevas formas y se desarrollan conforme progresa la economía. El intercambio llega a determinar el modo en que se satisfacen las necesidades. La división del trabajo aumenta; los individuos y las familias reconocen que son interdependientes. Los estamentos o las clases (*Stände*) toman forma: una clase agraria, una clase empresarial y una clase «universal» de funcionarios. Con esto tenemos el surgimiento de la economía moderna.

b) La administración de justicia (*Rechtsflege*). El derecho abstracto se formula en leyes que son terminantes, promulgadas y conocidas. Esta dimensión pública es un rasgo esencial de la ley, que se arma para proteger a los individuos del daño y el agravio. Ésta es la parte nueva. En la sociedad civil, «el *hombre vale porque es hombre* y no porque sea judío, católico, protestante, alemán o italiano [...]» (*PR* §209). La combinación de individuos autosuficientes organizados en un sistema de necesidades y la provisión de seguridad para sus personas y su propiedad por medio de un sistema de justicia da lugar, en palabras de Hegel, a una «universalidad formal».

c) La policía (*Polizei*) y la corporación (*Korporation*). *Polizei* viene del griego *politiea* y su significado es mucho más amplio que el de nuestra palabra «policía». En la época de Hegel comprendía no sólo el hacer cumplir la ley sino también, entre otras muchas cosas, la fijación de los precios de los bienes de primera necesidad, el control de calidad de los bienes, la ordenación de los hospitales y el alumbrado de las calles. Hegel discute por extenso los problemas de la sociedad civil. Le afligía el crecimiento de la pobreza y de los resentidos *Pöbel* (la canalla), pero no tiene ninguna respuesta que ofrecer al respecto.

La corporación de Hegel no es un sindicato ya que incluye a empleadores y a empleados por igual. Cubre también las corporaciones religiosas, las sociedades académicas y los concejos municipales. El papel de las corporaciones es el de moderar el individualismo competitivo del sistema de las necesidades (la economía) y el de preparar a los burgueses para llevar una vida de ciudadanos en el Estado. La sociedad civil, a su vez, es entonces devuelta por el Estado y sus poderes constitucionales a la universalidad sustancial y a una vida pública consagrada a ella. (Aquí uso el lenguaje de Hegel en §157.)

2. Hegel da una gran importancia a su concepción de la sociedad civil, lo que por sí mismo le distingue de otros autores. La sociedad civil, tal como la concebía él, era una novedad para el Estado moderno y caracterizaba a la propia modernidad. Su concepción se distingue por el hecho de que considera que muchos aspectos que habían sido entendidos como elementos del Estado son en realidad elementos de la sociedad

civil. Véase, por ejemplo, nuestra anterior discusión de la judicatura, la policía y la corporación. El estado *político* está separado de la sociedad civil, si bien ambos constituyen el Estado en sentido amplio (§267).

Puede que nos sirva de ayuda una comparación con la sociedad griega. Según la concepción hegeliana de la sociedad griega, ésta sólo tenía dos formas de vida ética: la familia y el Estado o la *polis*. No tenía sociedad civil. Aunque la sociedad civil precede al Estado en la progresión dialéctica de los conceptos en *PR*, históricamente sucede a las primeras formas del Estado. Puesto que la sociedad griega carecía de sociedad civil, sus miembros no tenían una concepción de sí mismos como personas con intereses particulares y separados que entendieran como propios y que quisieran promover. A resultas de ello, Hegel piensa que se identificaban irreflexivamente con su familia o su *polis*. Es decir, se concebían a sí mismos como miembros de una familia particular y de un Estado particular, y perseguían los intereses de esas formas sociales sin que les inquietaran las vacilaciones de una conciencia preocupada por intereses más universales. Esta forma irreflexiva de vida se vuelve inestable y sucumbe a la decadencia tan pronto como aparece el pensamiento reflexivo.

Al igual que muchos alemanes de su época, Hegel sentía una gran admiración por la cultura griega clásica y meditó profundamente sobre las razones de su ocaso. Ello le llevó a plantear una de sus cuestiones más fundamentales, a saber: ¿cómo es posible que una forma reflexiva de vida ética sea estable? Huelga decir que podemos formular esta pregunta de manera más elaborada refiriéndonos a la voluntad libre que se quiere a sí misma como libre, pero renuncio a ello. La cuestión aquí es que la sociedad civil y sus instituciones desempeñan un importante papel a la hora de hacer posible una forma estable de vida ética reflexiva.

3. Consideremos cómo funciona esto con dos instituciones. Una es la institución del libre mercado de los economistas políticos clásicos a los que Hegel leyó; la otra es la libertad de religión.

En el mercado, tal como lo describe Hegel, las personas persiguen sus propios intereses y se usan mutuamente como medios para la consecución de sus propios fines. Hasta aquí, todo eso nos resulta familiar. Pero, mientras que un principio de la sociedad civil es la persona concreta —la persona con fines particulares, que son una mezcla de necesidades y caprichos—, el otro principio es la forma de la universalidad. Dice Hegel:

> [El] fin particular se da en la relación con otros la forma de la universalidad y se satisface al satisfacer al mismo tiempo el bienestar de los demás. Puesto que la particularidad está ligada a la condición de la universalidad, la totalidad [de la sociedad civil] es el terreno de la mediación. En

> ella se libera toda individualidad, toda diferencia de aptitud y toda contingencia de nacimiento y de fortuna, en ella se precipitan todas las oleadas de las pasiones que son gobernadas por la razón que resplandece en ellas. La particularidad, limitada por la universalidad, es la única medida por la cual cada particularidad [persona] promueve su bienestar. (§182 *Zusatz*)

¿Cuál es aquí la razón «que resplandece en ellas» y gobierna las oleadas de las pasiones? Son simplemente las leyes de la economía, oferta y demanda y todo eso, que dan como resultado una asignación eficiente de recursos sociales tal cual lo explicara, digamos, Adam Smith en su *Riqueza de las naciones* (1776). Ésta es la forma de universalidad adecuada a las relaciones entre personas concretas que persiguen sus intereses separados y sus fines particulares. Reflexionando sobre las relaciones que mantienen unos con otros, los miembros de la sociedad civil se hacen conscientes de su interdependencia mutua, y esto desempeña un papel en punto a llevarles de vuelta a los objetivos universales del propio Estado. (Aquí son cruciales otras instituciones de la sociedad civil, en particular las corporaciones, y ello de varios modos que mencionaré la próxima vez.)

4. Hegel dice que la gran fuerza del Estado moderno es que se apoya en (§185R) «la fuerza verdaderamente infinita que sólo reside en aquella unidad que deja que la *contraposición* de la razón [*Vernunft*] *se separe con toda su fuerza* para luego subyugarla, con lo que se mantiene en ella y al mismo tiempo *la conserva en sí intacta*». O, como dice más adelante (§260): «El principio de los Estados modernos tiene la enorme fuerza y profundidad de dejar que el principio de la subjetividad se consume hasta llegar al *extremo independiente* de la particularidad personal, para al mismo tiempo *retrotraerlo a su unidad sustancial*, conservando así a ésta en aquel principio mismo».

Como parte de la explicación de estas ideas, añade Hegel a §270 una larga y compleja observación sobre la religión, que no puedo empezar a resumir aquí. Con todo, es preciso subrayar que si un aspecto del principio de la subjetividad y la particularidad en la sociedad civil es la persecución de los propios intereses en la vida personal y privada, otro aspecto es la libertad de religión, y de toda religión. En la libertad de religión encontramos una segunda forma en que una institución de la sociedad civil hace posible una forma estable de vida social reflexiva.

La observación añadida a §270 termina con lo siguiente:

> Para que el Estado, en cuanto realidad ética del espíritu que *se sabe*, llegue a la existencia [*Dasein*], es necesaria su separación de la forma de la autoridad y la fe. Pero esta separación sólo ocurre si el ámbito religioso

> llega a una separación en su propio interior. Únicamente de esta manera, [cuando se eleva] por encima de las iglesias *particulares*, alcanza el Estado la *universalidad* del pensamiento, el principio de su forma, y la lleva a la existencia [*Existenz*]. Para reconocer esto no sólo se debe saber qué es la universalidad *en sí*, sino también qué es su *existencia* [*Existenz*]. La separación de la iglesia, lejos de ser o haber sido una desgracia para el Estado, es el *único medio* por el cual éste pudo haber llegado a su determinación [*Bestimmung*]: la racionalidad y la vida ética autoconscientes. Al mismo tiempo, es lo mejor que le pudo haber ocurrido a la iglesia y al pensamiento para que llegaran a la libertad y a la racionalidad que les corresponde.

Éste es un buen ejemplo de la filosofía como reconciliación. Porque lo que muestran las primeras controversias en torno a la tolerancia en los siglos XVI y XVII es que entonces era prácticamente imposible aceptarla para la mayoría de la gente. La división de la cristiandad les parecía un absoluto desastre. Llegaron a aceptar la tolerancia como política del Estado sólo porque temieron que la interminable guerra de religión destruyera a la sociedad. Siglos después lo dirá Hegel, a saber, que una vez que entendemos que la tolerancia y la separación de iglesia y Estado son necesarias para la libertad moderna —para la libertad de la voluntad libre que se quiere a sí misma como libre—, podemos reconciliarnos con ella: la aceptamos.

La observación también contiene un buen ejemplo de lo que Hegel llama la astucia de la razón (*die List der Vernunft*).[6] Irónicamente, Martín Lutero, uno de los hombres más intolerantes, resulta ser un agente de la libertad moderna. Éste es un aspecto de la historia que Hegel subrayó, que los grandes hombres que provocaron enormes efectos en los grandes acontecimientos de la historia casi nunca entendieron la importancia real de lo que habían hecho. Es como si fueran utilizados por un plan de la providencia que se despliega en el tiempo y se incrusta en el flujo de los acontecimientos.

He intentado señalar de qué modo Hegel, en su interpretación de las instituciones del Estado moderno, intenta discernir cómo sus rasgos ex-

6. En sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, dice Hegel: «La idea universal no se entrega a la oposición y a la lucha, no se expone al peligro; permanece intangible e ilesa, en el fondo, y envía lo particular de la pasión a que en la lucha reciba los golpes. Se puede llamar a esto *la astucia de la razón*:* la razón hace que las pasiones obren por ella». Véase *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, trad. de José Gaos, Madrid, Alianza, 1982, pág. 97. Es en estas lecciones, particularmente, donde se hacen evidentes la filosofía de la historia y la concepción metafísica del mundo de Hegel. Véase la discusión de Allen Wood de estos temas en *Hegel's Ethical Thought*, cap. 13, donde analiza los límites de la ética y concluye con el amoralismo de Hegel.

* He preferido «astucia de la razón» a «ardid de la razón». *(N. del t.)*

presan y constituyen los diferentes aspectos de la libertad, y cómo se puede a menudo dar un sentido claro a las complejidades del texto. Desgraciadamente, no he hecho lo suficiente por impedir las malas interpretaciones de la doctrina de Hegel y por acentuar que lo que él mismo considera que hace es describir las instituciones del Estado moderno en la medida en que son razonables (*vernünftig*). No tiene intención de defender todos los aspectos existentes de este orden institucional, y sabe ciertamente que hay Estados malos y corruptos, y miseria y angustia humanas, por no hablar de los terribles sacrificios de la guerra, las desdichas del divorcio y los males morales que provocan el resentimiento y la indignación de la pobreza. Estos últimos males afligen a lo que Hegel llamaba «*der Pöbel*» (la canalla), los marginados (definidos según el nivel de riqueza y estatus y no según el estamento) de la sociedad moderna, para los cuales cree que no hay solución alguna.[7] Según mi interpretación, Hegel construye un sistema ideal-típico de instituciones que piensa que constituye *efectivamente* la libertad moderna. Es un mundo político y social de libertad real pero no un mundo de placer y felicidad. Alcanzar este último es ya asunto nuestro.

7. Véase Wood, *Hegel's Ethical Thought*, págs. 247-255.

HEGEL II

LA VIDA ÉTICA Y EL LIBERALISMO

§1. *SITTLICHKEIT*: LA TEORÍA DEL DEBER

1. Dije la última vez que Hegel era un liberal de mente reformista moderadamente progresista, y que su liberalismo es un importante ejemplar en la historia de la filosofía moral y política del *liberalismo de la libertad*. Hice hincapié en dos ideas: la filosofía como reconciliación y el papel de la *Sittlichkeit* en la ubicación de lo ético: el entero entramado de instituciones sociales racionales que hacen posible la libertad. Hoy, tras un breve repaso de la teoría hegeliana de la libertad de la voluntad y de la naturaleza de nuestros deberes como personas libres, nos ocuparemos del tercer componente de la vida ética: el Estado. Aquí es donde con más claridad apreciaremos los elementos y el propósito del liberalismo de Hegel. También analizaremos dos áreas en las que Hegel parece desmarcarse del liberalismo tradicional: su doctrina de la guerra y el papel que desempeña en la vida de los Estados, y su legado como crítico del liberalismo.

2. Empezaré por recordar un tema importante que vimos el último día. Es aquel al que me refería como tesis principal: que la voluntad libre se quiere a sí misma como voluntad libre. Sugería yo que esta oscura expresión significaba las cuatro cosas siguientes.

En primer lugar, que la voluntad libre quiere un sistema de instituciones políticas y sociales en cuyo seno la voluntad libre puede ser libre. Aquí se entiende las instituciones como formas de vida que viven los seres humanos.

En segundo lugar, que la voluntad libre quiere los fines de este sistema de instituciones políticas y sociales, y quiere estos fines como propios.

En tercer lugar, que la voluntad libre es educada en el concepto de sí misma como voluntad libre gracias a diversos rasgos de este sistema de instituciones.

En cuarto lugar, que estos diversos rasgos públicos que así educan a la voluntad libre son ellos mismos rasgos que expresan plenamente el concepto de una voluntad libre.

No podemos prescindir de ninguna de estas condiciones. Cada una es importante, y una interpretación estricta de la cuarta resulta vital. Expliqué lo que significa que una institución exprese el concepto de una voluntad libre como voluntad libre analizando con cierta profundidad el concepto de la voluntad libre en sí misma y considerando a continuación, a modo de ilustración, cómo podíamos entender el derecho de propiedad privada como un derecho que expresaba la libertad de dicha voluntad. Asimismo tuvimos que distinguir entre un sistema de instituciones políticas y sociales entendido, de un lado, como una estructura abstracta que puede describirse mediante ciertos principios y preceptos, mediante sus diversos poderes y agencias, y, de otro lado, como formas vividas de vida animadas por personas en el mundo. Es así como deben entenderse aquí las instituciones, como formas vividas de vida.

3. La descripción general de la vida ética (*Sittlichkeit*) viene dada por la tesis principal que hemos repasado. Es un sistema de instituciones políticas y sociales que expresa y actualiza en el mundo el concepto de libertad. Dice Hegel (§142): «La vida ética es *el concepto de la libertad que ha devenido mundo existente y naturaleza de la autoconsciencia*».

Este sistema de instituciones es descrito en la tercera parte de *PR* y es bastante complicado; todos los lectores de Hegel se toparán con pasajes que no podrán entender, aun cuando las líneas maestras sean razonablemente claras. La descripción va de §142 a §320, y concluye con la soberanía del Estado en relación con otros Estados y el ámbito internacional. Señalemos que la doctrina kantiana del contrato social es una tercera alternativa entre las dos que sugiere Hegel en §156 *Zusatz*, esto es, entre su propia teoría y el denominado atomismo individualista de Hobbes. Volveremos sobre esto.

4. Antes haré mención de un importante contraste con la forma en que Kant entiende el deber. Como hemos visto, Kant concibe los deberes de justicia y de virtud como deberes que vienen dados por la ley moral, tal como conocemos dicha ley a través del imperativo categórico y del procedimiento de aplicación del mismo. Los deberes de justicia restringen los medios que podemos usar para promover nuestros fines, al tiempo que los deberes de virtud establecen fines obligatorios a los que debemos conceder cierto peso. La concepción de Hegel es notablemente diferente. Desde la óptica kantiana, Hegel carece totalmente de una doctrina de los deberes. Su teoría de la *Sittlichkeit* describe diversas formas de vida política y social. A decir de Hegel, esas formas no son ajenas al sujeto; antes bien, el sujeto hace que «en ellas aparezca como en *su propia esencia* el *testimonio del espíritu*. Allí tiene el sujeto su orgullo y vive en su elemento [...] Es una relación inmediata, aún más cercana a la identidad que [una relación basada en] la *fe* y la *confianza*» (§147). Y

continúa diciendo (§148): «La doctrina ética del deber [...] está contenida en el desarrollo sistemático del ámbito de la necesidad ética que se expone en esta tercera parte. La diferencia entre esta exposición y la forma de una *doctrina del deber* [es decir, la de Kant] radica en que aquí las determinaciones éticas se obtienen como relaciones necesarias, por lo que no es preciso añadir en cada caso "esta determinación es por lo tanto un deber para el hombre"».

Los deberes quedan implícitos en la descripción del trasfondo institucional, por lo que no hay necesidad de dicha adición. Para Hegel, el deber aparece como una restricción sólo para la subjetividad indeterminada o para la voluntad natural (la voluntad dada por nuestros deseos naturales). De este modo, para una voluntad libre que se quiere a sí misma como voluntad libre, las instituciones de la vida ética expresan su esencia como tal voluntad y en sus deberes despliegan la liberación del individuo (*Befreiung*) (§149).

a) Conseguimos la liberación de la dependencia del mero impulso natural, o del desánimo o depresión (*Gedrückheit*) que experimentamos al tener que recurrir a la reflexión moral para decidir lo que en general debemos ser o podríamos ser; y

b) Conseguimos la liberación de la subjetividad indeterminada y del fracaso en conseguir una determinación objetiva permaneciendo al mismo tiempo ayunos de realidad. Por el contrario, en nuestros deberes tal como nos vienen dados por las formas de la vida ética, adquirimos nuestra libertad sustancial como individuos.

5. Así, pues, en una vida ética razonable y vibrante, es fácil decir cuáles son nuestros deberes más concretos, y qué es lo que debemos hacer para ser virtuosos. Todo lo que tenemos que hacer es observar los consabidos y explícitos preceptos de nuestra situación: preguntarnos cuáles son nuestros deberes, digamos, como maridos o esposas, o como profesores o estudiantes, y así sucesivamente (§150). La virtud es entonces rectitud (*Rechtschaffenheit*): es poseer el carácter general que puede ser exigido de nosotros por las formas de vida de la *Sittlichkeit*, en una palabra, por nuestro puesto y los deberes que comporta. Podemos llamar virtudes a los diversos aspectos de la rectitud. En un orden ético desarrollado, donde el sistema adecuado de relaciones éticas se ha desarrollado en formas de vida, la virtud, en el auténtico sentido de la palabra (§150R), «sólo tiene lugar y alcanza realidad en circunstancias extraordinarias en que aquellas relaciones entran en conflicto».

En un orden así, una vez que hemos conseguido comprender sus instituciones, con frecuencia podemos resolver los conflictos de obligación

que surgen, aunque haya algunos que no tengan respuesta clara. (Consideremos el conflicto entre Creón y Antígona en la tragedia de Sófocles.) Con todo, un orden ético desarrollado puede arreglárselas para evitar los conflictos serios la mayoría de las veces, de tal modo que éstos serán excepcionales. Hegel piensa que la vida moderna deja poco espacio al heroísmo de la virtud y tiene poca necesidad de él. Ése es uno de sus méritos, un aspecto de nuestra libertad.

He hecho mención de la teoría hegeliana de los deberes morales (§§147-150, 207) y de cómo dichos deberes vienen dados por las formas de la vida ética para que entendiéramos por qué Hegel pone el acento en el papel fundamental de las instituciones políticas y sociales. Dar cuenta de esas instituciones como formas de vida debe ser lo primero. Este enfoque contrasta agudamente con el de Kant, que arranca de la ley moral. Asimismo debemos entender que, para Hegel, nuestros deberes, cuando vienen dados por la vida ética que expresa la libertad y así los entendemos, son deberes que constituyen un aspecto de nuestra libertad o, como dice él, de nuestra liberación. En cuanto individuos sabemos cuál es nuestro sitio en el mundo social; nos sentimos satisfechos, y alcanzamos la felicidad, haciendo bien nuestros deberes, siendo buenos maridos o esposas, padres o madres, etc. En las formas de vida de la vida ética, no se da un conflicto esencial entre el deber y la felicidad o entre el deber y la inclinación. Parte del error de Kant es pensar que puede darse.

2. *Sittlichkeit*: el Estado

1. He dicho que Hegel ocupa un lugar en la tradición liberal y expresa lo que puede llamarse un liberalismo de la libertad. En la versión hegeliana de esta visión de la libertad, la libertad se entiende como un sistema de instituciones políticas y sociales que garantizan y hacen posible las libertades básicas de los ciudadanos. Sin embargo, las doctrinas políticas de Hegel, hasta bastante recientemente, se han interpretado de mala manera. Durante mucho tiempo, *PR* se entendió como un intento de justificación del Estado prusiano de 1820 o posterior; se ha llegado incluso a asociar a Hegel con el imperialismo alemán y los nazis. Siempre hubo, sin embargo, autores («el centro hegeliano») que insistieron en que Hegel era un liberal moderado y un defensor del moderno Estado constitucional. En los últimos cincuenta años aproximadamente, ésa ha terminado siendo la opinión en la literatura sobre Hegel en lengua inglesa.

Bajo la reforma de la administración del canciller Hardenberg, el rey Federico Guillermo III de Prusia prometió en 1815 dar una constitución

escrita a su nación, pero en 1819 la victoria política de los conservadores dejó claro que no se mantendría la promesa. A principios de ese año, Hardenberg y el progresista ministro de interior, Wilhelm von Humboldt, redactaron un proyecto constitucional para una asamblea bicameral de los estados, un proyecto similar al del propio Hegel. Bajo la vigente legislación, sólo la nobleza hereditaria podía formar parte del cuerpo de funcionarios prusiano y servir en el nivel más alto de la administración pública, del que se nutría el gobierno (lo que Hegel llamaba el estado político [*PR* §257]). Por el contrario, en el Estado *vernünftig* de Hegel, todos los ciudadanos son elegibles para ocupar cargos en la milicia y en la administración pública (*PR* §271, nota 2; §277, nota 1; §291, nota 1). El Estado hegeliano se parece no al de la Prusia de 1820 sino al de la Prusia que habría nacido en caso de que los reformadores hubieran vencido a los conservadores.[1]

2. Éstos son los principales elementos del Estado hegeliano, empezando por el derecho constitucional. El Estado no se basa en el contrato, a diferencia de las transacciones comerciales de la sociedad civil. No se formó mediante un contrato original, ni ha de ser juzgado por el grado en que responde a un imaginario contrato original con los ciudadanos (*PR* §§75, 258). El Estado no es una institución que haya de satisfacer las necesidades y deseos ya dados con anterioridad de supuestos individuos atomísticos, esto es, de individuos considerados al margen del lugar que ocupan en un sistema de instituciones básicas. Lo que nos convierte en personas plenamente desarrolladas es el que seamos ciudadanos de un Estado racional: «La determinación racional del hombre es vivir en un Estado» (*PR* §75A). Los Estados hacen de uno un *citoyen* y no meramente un *Bürger*.

1. Para la historia de la política constitucional en Prusia durante estos años, véase James Sheehan, *German History, 1770-1866*, Oxford, Clarendon Press, 1989. Un memorando de Hardenberg en 1807 da idea de las expectativas de los reformadores alemanes. Hardenberg definía el propósito de la reforma como «una revolución en el sentido positivo, en el sentido de que conduce al ennoblecimiento de la humanidad, algo que ha de lograrse no a base de impulsos violentos desde abajo o desde fuera, sino a base de la sabiduría del gobierno. [...] Los principios democráticos en un gobierno monárquico: ésa es la forma que me parece adecuada para que avance el espíritu de la época». Sheehan comenta que por «democráticos» Hardenberg entendía la libertad económica y la emancipación social, la apertura de las carreras a todos los hombres de talento, la tolerancia religiosa y la libertad civil para los judíos, la libertad de opinión y de educación. En cuanto a que los ciudadanos tomaran parte en las instituciones democráticas y desempeñaran un papel activo en ellas, no parece haber tenido demasiado interés en las instituciones representativas o haber estado muy seguro de ellas. Libertad significaba libertad de los individuos en la esfera económica y social —en la sociedad civil de Hegel—, siendo dirigidos los asuntos públicos y la política exterior por el Estado y su administración, administración a la que podían pertenecer los ciudadanos (pág. 305).

La constitución del Estado tiene tres elementos o poderes:

a) La monarquía proporciona el elemento *individual*. El cargo es hereditario, lo cual, en opinión de Hegel, evita el capricho y elimina todo sesgo contractual que pudiera surgir si fuera un cargo electo. Aunque el monarca tiene la última palabra en la designación del ejecutivo y en las acciones del gobierno, tales como declarar la guerra, el soberano siempre se deja guiar por el consejo de los expertos. «[E]l aspecto objetivo corresponde exclusivamente a la ley, a la cual el monarca sólo tiene que agregarle el subjetivo "yo quiero"» (*PR* §280A). Esto da de sí una monarquía constitucional.

b) El poder ejecutivo o gubernamental es el elemento *particular*, puesto que subsume lo particular en lo universal (*PR* §287). Aplica la ley y las decisiones del monarca a los casos particulares. Está compuesto de la administración pública, el poder judicial, la policía y muchas otras cosas. Todas estas posiciones están abiertas a todos los ciudadanos (varones) de talento: ésta era una de las reformas que Hegel aprobaba.

c) Luego está la legislatura, que constituye el elemento *universal* (*PR* §§289-320). El pueblo en su conjunto —pero no los campesinos ni los trabajadores, ni en aquella época las mujeres, cuyo sitio estaba en la familia (*PR* §166)— es representado en esta parte del Estado. Además, los ciudadanos son representados no como individuos atomísticos sino como miembros de los estamentos. Hegel registra tres estamentos: i) la aristocracia terrateniente hereditaria, cuyos componentes se sientan como individuos en la cámara alta; ii) la clase empresarial; y iii) la clase universal de los funcionarios (que en Prusia incluía a maestros y profesores universitarios). Los representantes de los dos segundos estamentos son elegidos como miembros de las corporaciones respectivas a las que pertenecen. De este modo, como veremos, Hegel abriga la esperanza de moderar el libre mercado y de hacerlo servir al propósito de los fines universales.

3. Empezaré con una cita bastante larga de *PR* §260 (la primera sección del «Derecho constitucional»*) y, a continuación, la comentaré:

> [a] El Estado es la realidad efectiva de la libertad concreta. Por su parte, la *libertad concreta* consiste en que la individualidad personal [*Einzelheit*] y sus intereses particulares tengan su total *desarrollo* y el *reconocimiento de su derecho* (en el sistema de la familia y de la sociedad civil),

* Rawls dice *Constitutional Law* para referirse a la sección que lleva por título «*Das innere Staatsrecht*», lo que, de forma más convencional, se traduciría por «derecho público interno». Naturalmente, he mantenido la denominación preferida por Rawls. *(N. del t.)*

[b] al mismo tiempo que se *convierten* por sí mismos en interés general, al que reconocen con su saber y su voluntad como su propio *espíritu sustancial* y toman como *fin último* de su *actividad*.

[c] De este modo, lo universal no se cumple ni tiene validez sin el interés, el saber y el querer particular, ni el individuo vive meramente para estos últimos como una persona privada, sin querer al mismo tiempo lo universal [*in und für das Allgemeine wollen*] y sin actuar siendo consciente de este fin.

[d] El principio de los Estados modernos tiene la enorme fuerza y profundidad de dejar que el principio de la subjetividad se consume hasta llegar al *extremo independiente* de la particularidad personal, para al mismo tiempo *retrotraerlo a su unidad sustancial*, conservando así a ésta en aquel principio mismo.

Si entendemos este importante párrafo, deberíamos ser capaces de entender el resto. Lo he dividido en partes, que comentaré por separado.

a) El Estado en su conjunto es el marco de las instituciones políticas y sociales básicas que, junto con la familia y la sociedad civil, capacitan a los ciudadanos, que son miembros del Estado, para alcanzar su libertad. (Es útil distinguir lo que Hegel llama el «Estado político» [el gobierno y su burocracia] del «Estado exterior» [el resto del marco institucional].) Eso es lo que quiere decir Hegel al hablar de la realidad efectiva de la libertad *concreta*. Es libertad concreta porque permite a los *individuos* satisfacer sus intereses *particulares* al haberse desarrollado esos intereses dentro de los límites permitidos por los derechos y deberes establecidos en la familia y la sociedad civil y protegidos por el imperio de la ley.

b) A menos que entendamos la terminología de Hegel, la parte siguiente es harto misteriosa. ¿Qué significa que los intereses se conviertan por sí mismos en interés general? Significa que, siendo uno capaz de ser ciudadano, y no un mero *Bürger*, uno entiende que la sociedad se mantiene unida no simplemente en virtud de la satisfacción de los intereses particulares sino en virtud de un sentido de orden razonable, que es regulado, digamos, por una concepción de la justicia basada en el bien común, una concepción que reconoce los méritos de las pretensiones de todos los sectores de la sociedad. Lo que eleva la vida humana por encima del cotidiano mundo *bürgerliche* es el reconocimiento del interés universal de todos los ciudadanos en participar y mantener el entero sistema de instituciones políticas y sociales del Estado moderno, sistema que hace posible su libertad. Los ciudadanos, con su saber y su voluntad, reconocen este interés universal (colectivo) como propio, y le conceden la máxima prioridad. Se encuentran dispuestos a obrar tomándo-

lo como fin último de su acción. Éste es el objetivo del proyecto de *reconciliación*.

c) Para Hegel, este interés universal no se cumple ni tiene validez sin el interés, el saber y la aceptación de los ciudadanos individuales de la sociedad civil. No viven simplemente como personas privadas absorbidas y preocupadas sólo por sus intereses particulares. Porque al mismo tiempo los ciudadanos se preocupan por lo universal —un universal orientado por una concepción de la justicia basada en el bien común— y su voluntad en cuanto ciudadanos es dirigida hacia ese fin («*in und für das Allgemeine wollen*») y actúan siendo conscientes de ese fin.

d) Hegel creía que el hecho de que la constitución moderna permitiera la plena libertad en la sociedad civil daba una fuerza enorme al Estado, siempre que el interés universal (colectivo) de los ciudadanos fuera reconocido por ellos y ellos mismos le otorgaran prioridad en su vida política. El resultado es una revolución en el sentido de Hardenberg, «en el sentido de que conduce al ennoblecimiento de la humanidad, algo que ha de lograrse no a base de impulsos violentos desde abajo o desde fuera, sino a base de la sabiduría del gobierno. [...] Los principios democráticos en un gobierno monárquico: ésa es la forma que me parece adecuada para que avance el espíritu de la época». Como vimos más arriba, por esa libertad económica y esa emancipación social Hardenberg entendía la apertura de las carreras a todos los hombres de talento, la tolerancia religiosa y la libertad civil para los judíos, la libertad de opinión y de educación. Donde Hegel se aparta de Hardenberg es en que abre un espacio mayor para que los ciudadanos participen y desempeñen un papel activo en las instituciones representativas democráticas.

4. El esquema de voto preferido por Hegel no es el que esperaríamos. Él piensa que el pueblo se toma un interés más razonable e informado en la vida política cuando es representado según los estamentos, las corporaciones y asociaciones a las que pertenecen y cuyos miembros comparten ocupaciones y tareas en la sociedad civil. Por el contrario, en el esquema liberal, donde cada ciudadano tiene un voto, los intereses de los ciudadanos tienden a contraerse y a centrarse en sus asuntos económicos privados, lo cual resulta en una pérdida tanto para ellos mismos como para los lazos comunitarios en la sociedad política. Hegel rechaza de este modo la idea de «una persona, un voto», porque para él expresa la idea democrática e individualista según la cual cada persona, como unidad atómica, tiene el derecho fundamental de participar por igual en la deliberación política.[2] Por el contrario, en un Estado racional bien or-

2. *Principios de la filosofía del derecho* (1821), §308. La principal objeción de Hegel al

denado, tal como Hegel lo presenta en *PR*, las personas pertenecen en primer lugar a los estamentos, las corporaciones y las asociaciones. Ya que estas formas sociales representan los intereses racionales de sus miembros en lo que Hegel considera una justa jerarquía consultiva (descrita en esa obra), algunas personas tomarán parte en la representación política de esos intereses en el proceso consultivo, pero lo harán en calidad de miembros de estamentos y corporaciones y no en calidad de individuos.

Debemos entender que el esquema de voto de Hegel tiene el propósito de moderar la influencia del mercado competitivo y de las aspiraciones de la clase empresarial en el proceso político y de asegurar aquellas políticas públicas enderezadas al interés general, esto es, el bien común del Estado en su conjunto. Hegel pensó que era necesario que la economía estuviera penetrada por las disposiciones circundantes de la regulación y el soporte públicos, y que se instituyeran formas de alentar los valores no competitivos. La moderna economía industrial sería de otro modo un peligro para la vida política y civil, y la corrompería. Su esquema constitucional, con sus tres estamentos, sin duda nos choca por pintoresco y trasnochado, y es poco lo que tiene que enseñarnos. Pero ¿acaso funciona mejor una sociedad constitucional moderna? Desde luego, no la de Estados Unidos, donde la compra de legislación por parte de los «intereses especiales» está a la orden del día.

5. En §§315-318, Hegel discute el papel de la opinión pública. Los anteriores escritos políticos destilan más optimismo que los *PR*, pero Hegel nunca abandona la idea de que la opinión pública debe ser consultada y de que en la asamblea de los estamentos el gobierno debería tener una mayoría operativa. Hegel escribió antes de que se hubieran formado los partidos políticos en el sentido actual y de que se hubiesen con-

---

sufragio directo en la constitución de Württemberg presentada por el rey liberal en 1815-1816 se encuentra en parte en el siguiente pasaje del ensayo de 1817 «La reunión de la Asamblea de los estados en el reino de Württemberg, 1815-1816»: «De lo contrario carecerán los electores de todo vínculo o conexión con el orden civil y la organización del Estado. Los ciudadanos entran en escena como átomos aislados, y las asambleas electorales como agregados inorgánicos sin orden; la unidad de los pueblos se disuelve en una masa informe. Jamás debería haber aparecido la comunidad bajo esta forma para llevar a cabo empresa alguna; es una forma muy lejos de la dignidad de la comunidad y extremadamente en contradicción con sus conceptos como orden espiritual. La edad y la propiedad son cualidades que afectan sólo al propio individuo, pero no le otorgan ningún valor característico en el orden civil. Dicho valor lo obtiene sólo de la fuerza de su ocupación, de su posición, de sus habilidades en el trabajo, todo lo cual, al serle reconocido por sus conciudadanos, lo faculta para ser considerado maestro de su oficio» (*Hegel's Political Writings*, trad. de T. M. Knox, con una introducción de Z. A. Pelczynski, Oxford, Clarendon Press, 1964, pág. 262).

vertido en una parte esencial de la política. Para él, los partidos eran grupos particulares de políticos en los estamentos que expresaban intereses diversos.

La opinión pública cumple dos papeles importantes. Uno es el de llamar la atención del gobierno ante las quejas y los deseos del electorado, permitiendo así que el gobierno esté mejor informado sobre lo que pasa por la cabeza de la gente y sobre sus necesidades y dificultades más urgentes. El otro papel de la opinión pública es el de acercar los problemas y consideraciones del gobierno a la ciudadanía, de tal modo que los ciudadanos adquieran un sentido político y un conocimiento de los motivos en que se basan las decisiones y políticas del gobierno. Este toma y daca tiene lugar en los debates de la asamblea de los estamentos.

Hegel entiende que las discusiones en el seno de los estamentos son deliberativas, esto es, que las razones que se esgrimen por todas las partes deberían considerarse como argumentos. Se entiende, pues, que tanto los ministros del gobierno, que deben comparecer regularmente ante los estamentos, como los miembros electos pueden cambiar de opinión en respuesta a consideraciones racionales. Esto exige que los representantes sean agentes libres y no delegados, y que las sesiones de los estamentos sean públicas.

> La publicidad de las sesiones de la asamblea de los estamentos constituye para los ciudadanos un espectáculo importante y especialmente instructivo. Allí sobre todo conoce el pueblo lo verdadero de sus intereses [...] sólo en la asamblea se desarrollan las virtudes, los talentos y las capacidades que tienen que servir luego de ejemplo [para los demás]. Estas sesiones son ciertamente molestas para los ministros, que tienen que armarse de ingenio y elocuencia para afrontar los ataques que se les dirigen, pero a pesar de ello la publicidad es el medio educativo más importante para los intereses del Estado. En un pueblo donde esto ocurre se muestra respecto del Estado una vivacidad totalmente diferente de donde no existe asamblea representativa o ésta no tiene carácter público (*PR* §315A)

Ésta es una firme defensa del papel educativo de la vida política a la hora de forjar una opinión pública enérgica e informada, opinión que abandonada a sí misma no es más que una mezcla de verdad y error.

§3. *Sittlichkeit*: guerra y paz

1. He dicho que Hegel debería figurar en la tradición liberal. Sin embargo, hay ciertos elementos en su doctrina que plantean dudas. Uno de

dichos elementos es su doctrina de la guerra y el papel que le asigna en la vida de los Estados. Desde Montesquieu, los escritores inscritos en la tradición liberal han pensado con frecuencia que la democracia constitucional, combinada con el comercio y la industria, conduciría a la paz entre las naciones. «Sobre la paz perpetua» de Kant (1795) muestra el camino. Pero Hegel rechaza esa idea.

El papel de lo que Hegel llama «el estamento militar» (*PR* §327) es el de defender al Estado en la guerra contra otros Estados. Su virtud característica es el valor, una virtud formal porque supone la mayor abstracción de la libertad respecto de todo fin particular, del placer y de la vida. Esta virtud expresa el hecho de que los militares deben estar preparados para sacrificarse, si fuera necesario, por la defensa del Estado. Hegel acepta la idea cristiana según la cual un Estado sólo debería ir a la guerra en defensa propia; rechaza, pues, la guerra de conquista y la que persigue la gloria (*PR* §326).[3] En cuanto a la conducción de la guerra, dice que la guerra no debe hacerse contra la población civil o contra las instituciones del Estado extranjero, ni puede hacerse de tal modo que haga más difícil lograr una paz justa. Dice Hegel (*PR* §338): «La guerra, por lo tanto, encierra la determinación del derecho internacional (*Völkerrecht*) por la cual se conserva en ella la posibilidad de la paz, que implica, por ejemplo, que sean respetados los embajadores, y en general que la guerra no se dirija contra las instituciones internas, contra la pacífica vida privada y familiar ni contra las personas privadas».

No hay aquí ninguna diferencia con el liberalismo tradicional respecto de la justificación de la guerra como autodefensa del sistema de la libertad moderna que el Estado sustenta y hace posible.

2. En *PR* §324 puede parece que Hegel niega a una sociedad liberal el derecho a la guerra cuando dice que «el deber sustancial del individuo, el deber de mantener, con el peligro y el sacrificio de su propiedad y de su vida, de su opinión y de todo aquello que está naturalmente comprendido en el ámbito de la vida, esta individualidad sustancial, la independencia y soberanía del Estado. Se hace un cálculo equivocado cuando al exigir este sacrificio se hace referencia al Estado sólo en el sentido de la sociedad civil y se considera como su fin último la *seguridad* de la *vida* y de la *propiedad* de los *individuos*». (Sobre la concepción del Estado como basado en el contrato social, véase §258, incluidos Observación y *Zusätze*.)

A mi entender, aquí Hegel no rechaza el derecho de una sociedad liberal a entrar en una guerra de autodefensa sino que dice más bien que,

3. En §326, Hegel desaprueba la guerra de agresión contra otros Estados. Dice: «Cuando la totalidad [el Estado entero] es así convertida en fuerza, arrancada de su vida interior y proyectada hacia el exterior, la guerra de defensa se transforma en guerra de conquista».

cuando lo hace, no es razonable pensar que el fin último de la sociedad política es la seguridad de la vida y de la propiedad de los individuos, *en cuanto individuos* de la sociedad civil.[4] Tal como él dice, esto sería un cálculo equivocado. Tiene razón al decir eso. Sin embargo, sólo una idea muy limitada de sociedad liberal la concebiría como una sociedad que sólo encierra relaciones de propiedad y economía, y los aspectos más materiales de la vida. Esta limitada idea no es cierta de una sociedad liberal que contiene iglesias, universidades, las actividades espirituales del arte, la religión y la filosofía. Hegel también hace una firme defensa y afirmación de la tolerancia y la libertad de conciencia, adelantándose con mucho a la mentalidad de su tiempo (§270).

Cuando una sociedad liberal entra en una guerra de autodefensa, debe hacerlo para proteger y preservar la libertad de sus ciudadanos y sus instituciones políticas democráticas. Sólo entonces actuará de acuerdo con un liberalismo de la libertad y entrará en guerra por las razones correctas. En realidad, no puede con justicia exigir a sus ciudadanos que luchen por conseguir riquezas o por procurarse recursos naturales, mucho menos por hacerse con el poder y el imperio.[5] Irrumpir en la libertad de los ciudadanos mediante conscripción u otras prácticas para construir fuerzas armadas sólo puede hacerse, desde una perspectiva liberal, por mor de la propia libertad, es decir, como un medio necesario para defender las instituciones constitucionales democráticas y las muchas tradiciones religiosas y no religiosas y las formas de vida.[6] De este modo, las instituciones políticas liberales realizan la tarea de devolver a la sociedad civil a lo universal. Nuevamente, tampoco hay aquí ningún conflicto con el liberalismo y con el derecho a la guerra en defensa propia.

3. Ahora es cuando llegamos a una diferencia importante con el liberalismo. Esta diferencia concierne a los dos poderes tradicionales de la soberanía y al porqué de que Hegel los defienda. Uno de esos poderes es el derecho del Estado a entrar en guerra para perseguir de forma racional (no necesariamente razonable) sus propios intereses, esto es, la continuación de la política por otros medios de Clausewitz. El otro poder es la autonomía interna del Estado: el Estado tiene pleno control sobre la población (incluidas las minorías), los recursos y la tierra dentro de su propio territorio reconocido. Hegel piensa que estos derechos

4. Esta visión de liberalismo depende para Hegel de su fundamentación en la idea del contrato social. Véase *Principios de la filosofía del derecho*, §§ 258, 281.

5. Huelga decir que las supuestas sociedades liberales a veces hacen eso, pero lo único que ello muestra es que son injustas en la guerra.

6. Véase *A Theory of Justice*, págs. 380 y sig. (trad. cast.: *Teoría de la justicia*, Madrid, FCE, 1997).

son aspectos esenciales del Estado concebido como un individuo sustantivo, pues piensa que los Estados, como sustancias espirituales, requieren del reconocimiento de otros Estados, ni más ni menos que las personas requieren del reconocimiento de otras personas (*PR* §331). Este reconocimiento por parte de otros Estados forma parte del proceso por el que un Estado, como sustancia espiritual, deviene Estado y se perpetúa como tal.

Una concepción liberal de la libertad entrará en conflicto con estas posiciones de Hegel de dos maneras. En primer lugar, a fin de establecer normas razonables de derecho y justicia que gobiernen el derecho internacional, una concepción liberal negará a los Estados los dos poderes tradicionales de la soberanía: el derecho a la guerra para perseguir sus propios intereses racionales y el derecho de autonomía interna. Permitir el primero nos pone en riesgo de una guerra perpetua. Permitir el segundo amenaza los derechos humanos fundamentales. Un Estado no tiene la libertad de abusar con impunidad de su propio pueblo o de las minorías que incluya; sólo los casos muy serios pueden justificar algún tipo de sanción, incluso la intervención.

La segunda manera en que una doctrina liberal de la libertad entrará en conflicto con la concepción hegeliana es no aceptando su idea del Estado como una sustancia espiritual que necesita del reconocimiento de otros Estados como tales sustancias. No discutiré, sin embargo, la idea del Estado como sustancia, excepto para decir que un liberalismo de la libertad no entiende el Estado de este modo. Un Estado no es más que un pueblo que vive dentro de un marco establecido de instituciones políticas y sociales y que toma sus decisiones políticas mediante los órganos de su libre gobierno constitucional. Un Estado, en tanto que actor político, es un cuerpo de ciudadanos, un electorado, organizado mediante sus instituciones políticas y que actúa a través de ellas.

La concepción hegeliana de las relaciones internacionales se explica por el hecho de que las considera basadas sólo en tratados, sin que haya un poder superior que los haga cumplir (*PR* §333-334). Estos tratados están marcados por la contingencia y pueden ser violados en cualquier momento, en cuanto que a un Estado se le antojara hacerlo, con lo que el tema se zanjaría en última instancia mediante la guerra. Aunque el Estado *vernünftige* hegeliano sólo entra en guerra en defensa propia, necesita de su propio estamento militar para defenderse en caso de ser atacado. Para Hegel, la guerra resulta de la naturaleza necesariamente *anárquica* de las relaciones entre Estados. Por el contrario, la concepción liberal, concepción ejemplificada por la «paz perpetua» de Kant, considera que la causa principal de la guerra radica en la naturaleza interna de los Estados y no en la naturaleza anárquica de sus relaciones mutuas.

Volviendo a Montesquieu,[7] la tradición liberal ha propuesto la idea de una *paz democrática* y ha sostenido que la paz reinará entre pueblos democráticos y comerciales organizados mediante gobiernos constitucionales libres e involucrados en la actividad industrial. Están en paz entre ellos puesto que no tienen razones para atacarse mutuamente. Como Estados constitucionales, insisten en la libertad de religión y en la libertad de conciencia; no pretenden convertir a las demás naciones a su religión dominante, si es que la tienen. La industria y el comercio colman sus necesidades sociales y materiales. Como el Estado de Hegel, sólo entran en guerra en defensa propia.

§4. Una tercera alternativa

1. En el *Zusatz* §156 dice Hegel que «[r]especto de lo ético sólo hay por lo tanto dos puntos de vista posibles: o se parte de la sustancialidad o se procede de modo atomístico, elevándose de la particularidad como fundamento. Este último punto de vista carece de espíritu, porque sólo establece una conexión mientras que el espíritu no es algo individual, sino la unidad de lo individual y lo universal».

Yo sugiero que hay una tercera alternativa. Hegel contrapone su punto de vista al que parte de los individuos particulares como átomos y construye a partir de ellos como fundamento. De este modo el Estado y sus instituciones no son nada aparte de los individuos a los que sirve como medio. Hegel quiere que veamos el Estado como una totalidad concreta, una totalidad articulada en sus grupos particulares. El miembro de un Estado es un miembro de dichos grupos; y cuando hablamos del Estado, los miembros del mismo sólo se consideran bajo esta definición. La tercera alternativa que tengo en mente se encuentra en Rousseau y Kant. Antes expuse algo acerca de la concepción política de Kant en relación con su doctrina de la fe razonable. Así que la analizaré aquí brevemente.

2. El pensamiento político de Kant contiene, entre otras, las siguientes ideas principales:[8]

— el papel político esencial de la libre razón pública;
— la idea del contrato social u original;

7. Véase *El espíritu de las leyes* (1748), Lb. 20, capítulos 1 y 2.

8. Estos elementos del pensamiento político de Kant se encuentran en una serie de ensayos políticos: «Idea de una historia universal en sentido cosmopolita» (1784); «¿Qué es Ilustración?» (1784); «Teoría y práctica» (1793), «Sobre la paz perpetua» (1795); y «La contienda entre las facultades de filosofía y teología» (1798).

— la idea de los ciudadanos como miembros colegisladores del Estado,
— el rechazo del principio de felicidad como criterio del derecho público fundamental;
— la libertad de religión y el derecho a perseguir nuestra felicidad a nuestro modo, libres de la interferencia estatal, siempre que respetemos los derechos de los demás.

En cuanto a las esperanzas prácticas de Kant, el contenido de su fe razonable, confiaba en que llegaría el día en que la humanidad estuviera organizada en una sociedad de sociedades, donde cada una tuviera su propio régimen representativo constitucional. Cada régimen sería un miembro de una confederación de pueblos unidos para prevenir ante todo la guerra. Por debajo de esta esperanza está la creencia kantiana en que un Estado mundial sería bien un despotismo sin alma, bien un Estado desgarrado por la guerra civil a medida que las distintas regiones intentaran conquistar su autonomía, así como la creencia adicional en que los gobiernos democráticos no entran en guerra entre sí. Una sociedad de pueblos, todos ellos con regímenes constitucionales —pensaba Kant—, sería pacífica y avanzaría por el camino de la cultura y las artes («Sobre la paz perpetua», Ak. VIII:367).

3. La clave para entender la concepción kantiana como tercera alternativa radica en su interpretación del contrato social u original. Hay dos rasgos cruciales de esta idea.

a) El primer rasgo es la naturaleza especial del contrato social. Todos los contratos suponen un acuerdo en perseguir un fin mediante el esfuerzo conjunto o la constricción conjunta (como cuando yo acuerdo no impedir que persigas tu fin y, recíprocamente, tú acuerdas no impedir que yo persiga el mío). Aquí nosotros no compartimos esos fines. El contrato social, sin embargo, es una unión de muchos individuos —de todos los ciudadanos— para la consecución de un fin común que todos comparten efectivamente («Teoría y práctica», Ak. VIII:289). Ahora bien, este mismo fin no es sólo un fin que todos de hecho comparten sino un fin que deben compartir. Esto se debe a que Kant piensa que la primera decisión que estamos obligados a tomar es la de abandonar el estado de naturaleza y unirnos con todo aquel en quien puedan influir nuestras acciones a fin de someternos juntos a un sistema de derecho público que pueda imponérsenos (*Metaphysik der Sitten*, I:§44). De esta manera, el Estado es una unión del pueblo bajo principios de derecho público (§45).

b) Un segundo rasgo distintivo del contrato social es que es una idea de la razón («Teoría y práctica», 8:297). Una de las cosas que quiere decir Kant con esto es que no debemos buscar dicho contrato en el pasado,

o preocuparnos de si alguna vez lo hubo o de cuáles fueron los términos del mismo. Todas estas inquisiciones están fuera de lugar, pues la idea de un contrato así es una idea de la razón y, como tal, es ahistórica. Entendemos correctamente el contrato social cuando lo entendemos como criterio supremo del derecho constitucional y fundamental. Como criterio supremo, obliga a todo legislador a armar las leyes de tal modo que podrían haber sido producidas por la voluntad unida de todo el pueblo y obtener así el consentimiento de cada súbdito en la voluntad general. Dice Kant: «Pues ahí se halla la piedra de toque de la legitimidad de toda ley pública. Si esa ley es de tal índole que resultara imposible a todo un pueblo otorgarle su conformidad [...] entonces no es legítima» (*ibid.*). Y en otro lugar: «Porque aquello que no puede decidir el pueblo entero sobre sí mismo, tampoco puede el legislador decidirlo sobre el pueblo» (*MdS* 6:327-328).

4. A modo de ejemplo de la aplicación de este principio, Kant dice que la ley no puede instituir a una cierta clase de súbditos como una clase privilegiada y hereditaria («Teoría y práctica», 8:297), ni puede declarar a ninguna religión religión del Estado, con los correspondientes poderes de sanción (*MdS* 6:327-328). «Pero ningún pueblo puede decidir no progresar jamás en el esclarecimiento de la fe (ilustración), por tanto, no reformarse nunca en lo que respecta a la iglesia: porque esto se opondría a la humanidad en su propia persona, por consiguiente, a su derecho supremo.» Cualquier ley semejante sería inválida, pues violaría los derechos de nuestros descendientes al impedirles progresar en la comprensión religiosa.

Los dos rasgos distintivos del contrato social significan que el contrato formula el supremo principio en cuestiones políticas, y al observar ese principio queda cumplido el deber que todos tenemos como personas razonables y racionales de participar en una unión social con todos los demás, unión en la que los derechos de todos los ciudadanos queden garantizados por los principios del derecho. Todos tenemos ese deber. Así, al entrar en sociedad mediante el contrato social, cada uno de nosotros logra exactamente el mismo fin, un fin que todos compartimos y *debemos* compartir. De ahí el primer rasgo especial del contrato. El segundo rasgo del contrato —que es el criterio supremo del derecho fundamental— se desprende de aquello que personas razonables y racionales podrían aceptar como prueba del derecho fundamental. Con lo dicho de la doctrina política de Kant basta para indicar que representa una tercera alternativa. No es lo mismo que partir de los individuos particulares como átomos independientes de todo vínculo social y construir seguidamente a partir de ellos como fundamento. Y tampoco usa la idea

del Estado como sustancia espiritual ni la de los individuos como meros accidentes de su sustancialidad; el Estado es la arena en la que los individuos pueden perseguir sus fines de acuerdo con los principios que cada cual puede considerar razonables y equitativos.

5. El legado de Hegel como crítico del liberalismo

1. Algunos autores piensan que entre los más importantes legados de Hegel para el presente se encuentra su crítica del liberalismo. Sin duda, las críticas de Hegel son penetrantes y significativas; lo que no está tan claro es que el liberalismo, especialmente el liberalismo de la libertad, no pueda reconocerlas y dar cuenta de ellas.

A veces se dice que una sociedad liberal no tiene una meta universal, colectiva, sino que existe sólo para servir a los fines particulares y privados de sus miembros individuales, esto es, de lo que Hegel entiende como sociedad civil. Un ejemplo familiar de ello se encuentra en la filosofía política de Hobbes. En su estado de naturaleza, todas las personas hacen de su propia felicidad o de su propia seguridad su fin privado o personal. Estos fines no son, por supuesto, fines compartidos; pueden ser de la misma *clase*, pero no son el mismo *fin*. El contrato social de Hobbes que establece la soberanía no supone un fin compartido, mucho menos un fin que todos debemos compartir, excepto en la medida en que somos racionales (que no razonables). Además, las instituciones del Estado son un fin común sólo en el sentido en que son un medio para la felicidad o la seguridad particulares de cada individuo. Esas instituciones no determinan una forma de vida política pública que los ciudadanos hayan de tener por legítima o justa, una vida pública cuyo sentido de la justicia les mueva a actuar. La sociedad del *Leviatán* es un tipo de *sociedad privada*. Del enfoque de Hobbes dice Hegel que «carece de espíritu, porque sólo establece una agregación». No hay unidad real, puesto que no se comparte públicamente el mismo fin. Éste es uno de los sentidos del individualismo atomístico.

Según acabamos de ver, esta crítica no se aplica a Kant. Kant supone que todos los ciudadanos entienden el contrato social como una idea de la razón, con su fin compartido obligatorio de establecer políticamente una unión social. En su doctrina, los ciudadanos tienen *exactamente el mismo fin* de garantizar a los otros ciudadanos, al igual que a sí mismos, sus derechos y libertades constitucionales fundamentales. Por otro lado, este fin compartido viene definido por los principios razonables del derecho y la justicia; es una forma de vida política que es razonable y equitativa. Evidentemente, es por el bien de los ciudadanos por lo que se respetan sus de-

rechos y libertades, mas respetarlos es lo que los ciudadanos se deben mutuamente, porque ése es el fin compartido de su régimen republicano. Lo mismo vale decir de cualquier liberalismo de la libertad, ya sea el de Kant, ya el de J. S. Mill, ya el de la *Teoría de la justicia*. Es incorrecto decir que en un liberalismo de la libertad el Estado no tiene fines comunes públicamente compartidos sino que se justifica enteramente sobre la base de los objetivos y deseos privados de sus ciudadanos.

La tradición del liberalismo de la libertad arranca al menos de la Reforma y da especial primacía a determinadas libertades básicas: la libertad de conciencia y la libertad de pensamiento, las libertades de las personas y la libre elección de vocación —libertad de la esclavitud y la servidumbre—, por mencionar algunos casos fundamentales. El liberalismo político también es un liberalismo de la libertad. Asegura además a todos los ciudadanos los medios de uso universal (bienes primarios), de modo tal que pueden hacer un uso inteligente del ejercicio de sus libertades. Su felicidad, empero, no está garantizada, pues es asunto de los propios ciudadanos. El liberalismo de los utilitaristas (clásicos) —Bentham, James Mill y Sidgwick— es distinto del liberalismo de la libertad. Su principio primero es el de la máxima felicidad agregada de todos los individuos. Si confirma las libertades liberales, es un liberalismo de la *felicidad*; sin embargo, si no confirma dichas libertades, no es liberalismo en absoluto. Puesto que su ideal básico es la maximización de la felicidad, es una contingencia que, al hacerlo, asegure las libertades básicas.

2. Una segunda crítica del liberalismo es que no alcanza a ver, cosa que Hegel ciertamente vio, el profundo enraizamiento social de la gente dentro del marco establecido de sus instituciones políticas y sociales. En esto es mucho lo que podemos aprender de él, pues es una de sus mayores contribuciones. Pero no creo que un liberalismo de la libertad caiga aquí en falta. La *Teoría de la justicia* sigue a Hegel a este respecto cuando hace de la estructura básica de la sociedad el *primer* sujeto de la justicia. Las personas están enraizadas en la sociedad: éste es el punto de partida; y los primeros principios de la justicia que seleccionan deben de aplicarse a la estructura básica. Los conceptos de persona y sociedad están entrelazados: ambos se requieren mutuamente y ninguno se sostiene por sí solo.

Si los ciudadanos de una democracia constitucional deben reconocerse mutuamente como libres e iguales, las instituciones básicas deben educarles en esta concepción de sí mismos, y deben asimismo exhibir y alentar públicamente este ideal de justicia política. Esta labor de educación forma parte del papel de una concepción política. En ese papel, dicha concepción forma parte de la cultura política pública: sus primeros principios toman cuerpo en las instituciones de la estructura básica y son la clave para interpretarlas. Conocer esa cultura pública y participar

en ella es un modo en que los ciudadanos aprenden esa concepción de sí mismos, una concepción que muy probablemente nunca se formarían y, mucho menos, aceptarían y desearían realizar, si fueran abandonados a sus propias reflexiones.

Consideremos a continuación de qué modo afectan las diversas contingencias de la vida social al contenido de los fines y propósitos últimos de las personas, así como al vigor y la confianza con que persiguen dichos fines. Evaluamos nuestras posibilidades en la vida según nuestro lugar en la sociedad, y nos fijamos fines y propósitos a la luz de los medios y oportunidades que realistamente esperamos tener a nuestro alcance. Que estemos esperanzados y seamos optimistas acerca de nuestro futuro, o resignados y apáticos, depende tanto de las desigualdades ligadas a nuestra posición social como de los principios públicos de justicia que la sociedad no sólo profesa sino que pone en práctica con más o menos efectividad para regular las instituciones de la justicia en un contexto social. De ahí que la estructura básica de un régimen social y económico no sea sólo un orden que satisface deseos y aspiraciones dadas sino también un orden que suscita nuevos deseos y aspiraciones en el futuro. Y esto lo hace a través de las expectativas y aspiraciones que alienta no sólo en el presente sino a lo largo de toda una vida también.

Por otro lado, las dotaciones de todo tipo con las que venimos al mundo (digamos, la inteligencia y la aptitud con las que nacemos) no son bienes naturales fijos con una capacidad constante. No son más que meras potencialidades que no pueden fructificar al margen de las condiciones sociales; y cuando se realizan, no pueden adoptar más que una o algunas de las muchas formas posibles. Las aptitudes educadas y entrenadas representan siempre una selección, y una selección de una pequeña muestra de un amplio abanico de posibilidades que podrían haberse realizado. Entre las cosas que afectan a su realización están las actitudes sociales de estímulo y apoyo, y las instituciones que se encargan de disciplinarlas y usarlas tempranamente. No sólo nuestra concepción de nosotros mismos y nuestros objetivos y ambiciones, sino también nuestras aptitudes y talentos realizados, reflejan nuestra historia personal, nuestras oportunidades y posición social, y la influencia de la buena y mala fortuna. Razones de esta índole son las que muestran nuestro enraizamiento en la sociedad, algo que reconoce plenamente un liberalismo razonable.

3. Una tercera crítica del liberalismo es que no puede dar cuenta del valor intrínseco de las instituciones y de las prácticas sociales en cuanto tales. Tal como lo ve Hegel, la bondad de estas formas sociales debe trascender la realización de los objetivos y deseos de los individuos, aun cuando estos objetivos sean sociales: son los objetivos de los ciudadanos, de los empleados públicos y de los políticos, todos los cuales están com-

prometidos en el mantenimiento de sus instituciones democráticas; son los objetivos de los compositores, intérpretes y directores, todos los cuales están comprometidos en la continuación de las tradiciones musicales; y así sucesivamente con un sinnúmero de casos similares. Pero el logro de estos objetivos, aunque satisface evidentemente a los individuos que se los plantean, no satisface el bien privado de los individuos en cuanto tales; ese bien privado es probablemente un bien que podrían tener aparte de las correspondientes relaciones sociales.

Entonces, ¿qué significa decir que Hegel sostiene que los bienes colectivos tienen un valor no reducible al bien de los individuos? Se dice que Hegel sostiene que lo que hace al Estado racional y lo que hace que sea un fin en sí mismo es la identificación sistemática de sus instituciones con la actualización de la libertad subjetiva y el bien privado de los individuos.

Lo crucial aquí es lo que se entienda por el bien de los individuos, el bien privado de los individuos y el bien privado de los individuos en cuanto tales. ¿Todas estas cosas significan lo mismo? Digamos que no son lo mismo, y distingámoslas del modo siguiente.

En primer lugar, el bien de los individuos consiste, al menos en parte, en el logro de toda índole de objetivos últimos de los individuos, y aquí se incluyen especialmente sus objetivos sociales y públicos tal como han sido definidos más arriba, junto con la satisfacción de estas aspiraciones.

En segundo lugar, decimos que el bien privado de los individuos es el logro de toda índole de objetivos últimos no públicos, y aquí entendemos como no públicos sus objetivos en cuanto miembros de las familias, en cuanto maridos y esposas, en cuanto hijos e hijas. Consideramos la familia y algunas otras instituciones como no públicas, pero eso no quiere decir que no estén sujetas a constricciones morales y legales.

Finalmente, el bien privado de los individuos en cuanto tales es el bien de los individuos concebidos en un sentido puramente individualista o particularista; por decirlo de algún modo, es el bien entendido como la felicidad global de un individuo, en un sentido tal vez, aunque no necesariamente, hedonista.

Dando por sentado que la tradición liberal puede permitir y de hecho permite el bien de los individuos en todos estos sentidos (sobre todo en el primero), no hay por ahora ningún conflicto entre dicha tradición y la concepción de Hegel. En tanto que esquema de instituciones libres, la estructura básica de las instituciones liberales facilita el logro de todos esos tipos de objetivos últimos; y eso es lo que hace que el Estado sea racional y un fin en sí mismo.

Hegel no niega la tautología según la cual los bienes colectivos también tienen valor porque tienen valor para los individuos. Así pues, si interpretamos los bienes colectivos en el sentido de estados institucionales

de cosas —digamos, el esquema mismo de instituciones libres— que benefician a los individuos en general, entonces no hay, tampoco aquí, conflicto alguno con la tradición liberal. Porque el liberalismo reconoce que los individuos, en su calidad de ciudadanos o políticos, pueden luchar por establecer, en vista de sus objetivos últimos, un esquema de instituciones libres que tenga un valor intrínseco. El hacerlo satisface su deseo de justicia pública, su devoción por el ideal de democracia. A buen seguro, Hegel no dice que la tradición liberal no reconozca semejantes aspiraciones. Pero el éxito que tengan los individuos en realizar esa aspiración determina hasta qué punto realizarán su bien (definido en sentido social e institucional).

4. Hegel afirma que lo que más valor tiene para los individuos, lo que actualiza su libertad de forma más completa, es el logro de un fin universal o colectivo, no el logro de sus propios fines privados sin más. Pero esto no es algo que, en general, niegue la tradición liberal. Lo que sí niega es que el supremo bien de los seres humanos se realice generalmente en la política, algo así como en la vida pública de la *polis* griega. Antes bien, el liberalismo hace hincapié en otros grandes valores colectivos, los de la ciencia, el arte y la cultura, o los de la vida privada y personal, los del afecto, la amistad y el amor.

5. Pienso que todavía tenemos que llegar hasta la raíz de la doctrina de Hegel, ya que el supuesto conflicto con el liberalismo no parece existir por ahora. La crítica que hemos examinado depende de una concepción equivocada, en realidad una parodia, del liberalismo. Intentaré, pues, cambiar de rumbo.

La raíz de la doctrina de Hegel se halla en sus concepciones de la historia, del *Geist*, y en el papel de la razón en la reflexión filosófica. A menudo calibra Hegel la grandeza de las grandes figuras de la historia por su contribución al progresivo desarrollo de la estructura institucional de la vida social humana. Las acciones de los agentes históricos a lo largo del tiempo realizan, de forma no intencionada, grandes transformaciones sociales que la filosofía, al mirar hacia atrás y volver sobre el hecho, entiende como una astucia de la razón. Las grandes figuras persiguen sus propios fines limitados, pero sin saberlo sirven a la realización del *Geist*. A menudo habla Hegel del destino y del sufrimiento de los individuos de un modo que no puede sino chocarnos por su crueldad e indiferencia. Son usados en el curso de la historia como cualquier otro material; van y vienen como elementos efímeros y fungibles de las instituciones y la cultura. Sin embargo, el marco social permanece y manifiesta los progresos que ha hecho el *Geist* para lograr su objetivo, objetivo que consiste en pasar de ser sustancia a ser un sujeto plenamente consciente de sí mismo, tras haber actualizado todas sus potencialida-

des latentes. Esto último es de una importancia suprema, incluso religiosa, ya no de una importancia simplemente humana. ¿Cómo debemos entender esto?

Planteemos el tema de este modo. Hay tres puntos de vista. Está el punto de vista de la humanidad, el punto de vista de Dios y el punto de vista del *Geist*. La idea del punto de vista del *Geist* es la idea de un punto de vista que es al mismo tiempo humano y divino, pues justamente el *Geist* se introduce como la mediación y reconciliación de los conceptos tradicionales de Dios y humanidad. El *Geist* no es cruel ni por supuesto maligno. En el desarrollo del *Geist* desde la sustancia al sujeto, los seres humanos sufren y mueren, para no ser resucitados en el día final. Pero es esencial que las instituciones sociales sean un marco en el que se realice el bien de los individuos. Sólo así consigue el *Geist* su plena expresión en instituciones sociales razonables y racionales. Sólo así pueden llegar a ser los individuos portadores de cultura —de religión y filosofía, de ciencia y arte—, y es en la conciencia humana de esa cultura donde el propio *Geist* alcanza su consciente autoconciencia. Para Hegel, el *Geist* logra su suprema autoconciencia en la religión, el arte y la filosofía sólo en la medida en que los seres humanos pueden entregarse a la religión, el arte y la filosofía, y realizarlas. La autoconciencia colectiva de los seres humanos en la cultura superior es aquella en la que el *Geist* alcanza su más plena realización y logra su completa manifestación. Que lo sepan o no, es el caso que los seres humanos viven al servicio del objetivo del *Geist*, un objetivo que, en un sentido importante, es el suyo propio. Desde el punto de vista del *Geist*, ése es el valor supremo de la vida humana y de la cultura, no los valores y bienes vistos desde el punto de vista humano. Todas estas cosas quedan patentes en las observaciones de Hegel sobre la guerra y el desarrollo histórico.

Mas ¿cuál es el punto de vista del *Geist*? No es el punto de vista del Dios trascendente y separado del cristianismo. Porque aunque Hegel se consideraba luterano, el objetivo último de su teología filosófica es rechazar la idea de la radical alteridad de Dios. Al contrario, la autoconciencia del *Geist* es la autoconciencia humana colectiva en el tiempo, la autoconciencia expresada en diferentes formas de vida humana en la cultura, y especialmente en el arte y la religión y la filosofía. Ahora bien, la forma suprema de autoconciencia humana se da en la filosofía cuando logra la realización del conocimiento absoluto. Así pues, el punto de vista del *Geist* debe ser el punto de vista del conocimiento absoluto logrado por la filosofía en su estadio superior y final de desarrollo. Desde ese punto de vista, volviendo la mirada hacia el curso completo de la historia y la cultura, debe ser posible que la filosofía entienda que el desarrollo de dichas historia y cultura es en sí mismo el bien supremo, el

bien por cuya realización sufrieron y murieron los individuos, y por el cual nacieron y desaparecieron las naciones; unos y otras por razones que desconocían, excepto en la medida en que captaran las verdades de la misma filosofía, prefiguradas en el arte y la religión. El bien de los individuos y los pueblos es ciertamente un bien, pero no el supremo bien: no es el bien supremo por mor del cual existe el mundo tal como lo vemos extendido en el tiempo y el espacio, y que hace que el mundo sea para sí mismo plenamente inteligible.

¿Qué visión filosófica se expresa en el punto de vista del *Geist*, que, cuando vuelve la mirada hacia atrás en el estadio final y supremo, da por bueno el entero curso de la historia? Yo supongo que no puede haber respuesta para esto, excepto decir que el *Geist* lo da por bueno, como si dijéramos, como un hecho consumado. Pero ésta no podría ser realmente la respuesta de Hegel, pienso yo, porque Hegel hace suya la concepión según la cual el mundo es plenamente inteligible de principio a fin, y ésta es una tesis fundamental de su idealismo. Así que, cuando el *Geist* da por bueno al mundo, lo hace por una razón: ¿cuál es esa razón?

La razón, creo yo, estriba en que Hegel asume los exigentes criterios de bien supremo que Aristóteles estableció, a saber: que sea completo, deseado sólo por él mismo, autosuficiente y de tal índole que ningún bien añadido lo hiciera mejor.[9] Ningún individuo humano o grupo o nación pueden alcanzar ese bien completo o perfecto; sólo lo puede alcanzar el *Geist* —a la vez humano y divino— a lo largo de todo el curso de la historia universal.

Ese bien arraiga en las potencialidades de las cosas y los pueblos. El bien se alcanza mediante la plena expresión de esas potencialidades en actos de diversa índole. Así, cuando las potencialidades del *Geist* logran su plena expresión en el mundo, el *Geist*, al volver la mirada hacia atrás en la filosofía, las eleva a autoconciencia y, desde el punto de vista de la filosofía, da por bueno en sí mismo el curso de la historia.

Este bien del curso de la historia como un todo es completo porque todas las potencialidades del *Geist* han sido realizadas y expresan una concepción razonable y racional del todo, cuyas líneas maestras se encuentran en la exposición hegeliana de la lógica. La actualización de la potencialidad es deseada por sí misma, el curso de la historia como un todo es autosuficiente, y no hay ningún bien añadido que pudiera hacerlo mejor: se han expresado todas las potencialidades, se ha hecho todo lo que es razonable y racional y bueno. Por fin la verdad y el bien están armoniosamente en paz.

9. Esta formulación la tomo de Gisela Striker, «Ataraxia: Happiness as Tranquility», en *Monist* (1990), 98.